
Sociología/Historia
Robert Nisbet
Historia de la idea de progreso
gedisa
editorial

Robert Nisbet

HISTORIA DE LA IDEA DE PROGRESO

Grupo: Ciencias Sociales
Subgrupo: Sociologia

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

POLITICA Y SOCIOLOGIA

pertenecientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo «Ciencias Sociales»)

OSCAR W. GABRIEL	*Cambio social y cultura política*
D. JEAMBAR E Y. ROUCAUTE	*Elogio de la traición*
R. GARAUDY	*Integrismo*
THOMAS SOWELL	*Conflicto de visiones*
ANTONIO GRAMSCI	*Pasado y presente*
FRED. E. BAUMANN	*¿Qué es el capitalismo democrático?*
EDGAR MORIN	*Pensar Europa*
ELISEO VERON	*La semiosis social*
PIERRE BOURDIEU	*Cosas dichas*
PAUL WATZLAWICK Y OTROS	*La realidad inventada*
PAUL YONNET	*Juegos, modas y masas*
M. MCLUHAN Y B. R. POWERS	*La aldea global*
NORBERT ELIAS	*Sociología fundamental*
JEFFREY C. ALEXANDER	*Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*

HISTORIA DE LA IDEA DE PROGRESO

por

Robert Nisbet

gedisa

Título del original inglés:
History of the idea of progress

Traducción: Enrique Hegewicz
Cubierta: Gustavo Macri

Primera edición en Barcelona, enero de 1981
Segunda edición en Barcelona, octubre de 1991

Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-112-3
Depósito legal: B. 37.867-1991

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso en Libergraf
Constitució, 19 - 08014 Barcelona

INDICE

A mi esposa

PREFACIO

Los lectores que conozcan mi libro anterior comprobarán que aquí vuelvo a estudiar un tema que ya había tratado con otro objetivo en Social Change and History *(Historia y cambio social), 1969, donde quise hacer una revisión crítica de las teorías sociales modernas a fin de demostrar con argumentos históricos y analíticos que en sus concepciones del cambio —fundamentalmente la funcional, la del desarrollo y el evolucionismo— hay elementos muy discutibles. En este contexto traté brevemente la idea de progreso, subordinando sin embargo el estudio de este campo al de otros más amplios.*

Este libro, en cambio, ha sido concebido exclusivamente como una breve historia de la idea de progreso. Dentro de los límites que me imponía el espacio, me he esforzado por identificar y situar en la perspectiva más adecuada los principales personajes, textos, concepciones, climas intelectuales y también utilizaciones filosóficas e ideológicas de esta idea durante los últimos veinticinco siglos. Aunque a lo largo de casi toda la historia de Occidente el dogma del progreso ha conservado un papel preeminente, en nuestro siglo se ha visto arrinconado y enconadamente perseguido. Tal como sugiero en el último capítulo, no puede decirse que tenga un futuro despejado. Pero sí puede afirmarse

sin duda alguna que si la idea de progreso llegase a morir, también morirían otras muchas cosas muy queridas por nuestra civilización.

En un libro como éste no es posible prescindir de los estudios de otros autores, y aunque en el texto he hecho referencia a todos los que me han ayudado con sus intuiciones e interpretaciones, hay algunos que merecen ser citados aquí por el especial valor de sus aportaciones: Ludwig Edelstein, cuya obra The Idea of Progress in Classical Antiquity *(La idea de progreso en la antigüedad clásica) me resultó casi indispensable cuando preparé el primer capítulo de este libro; Gerhart B. Ladner, sobre todo por su* Idea of Reform *(La idea de Reforma) pero también por sus demás escritos, que me guiaron a través del pensamiento cristiano de los primeros tiempos por caminos que con casi absoluta seguridad yo no hubiera sabido encontrar; Ernst Kantorowicz, cuya obra* The King's Two Bodies *(Los dos cuerpos del rey), a pesar de lo que su título pudiera hacer pensar, da acceso a distintas áreas del pensamiento medieval, y entre ellos a la idea de progreso; Marjorie Reeves, cuyo libro* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages *(Influjo de la profecía en la Alta Edad Media) nos ha proporcionado un estudio completo y autorizado sobre ese profeta-genio del siglo* XII *llamado Joachim de Fiore y que investiga asimismo la influencia de su pensamiento hasta el siglo* XIX*; la figura de Joachim de Fiore es la que más pesó en la formación de la idea que del progreso se hizo la Edad Media; quiero hacer mención también de Arthur Lovejoy y Arthur Boas por sus estimulantes estudios sobre las nociones de primitivismo y progreso en los autores clásicos y medievales, y citar a Lovejoy por separado por* The Great Chain of Being *(La gran cadena del ser), una de las obras maestras de la erudición del siglo* XX. *Hay, como ya he dicho, otros muchos autores cuyas investigaciones y comentarios me han resultado muy valiosos, pero creo que ya les rindo el tributo que merecen en el texto. Quedan, sin embargo, dos excepciones.*

La primera es la de Frederick J. Teggart, que fue durante muchos años profesor de la Universidad de California, Berkeley. Fue su fructífero e influyente interés por la idea del progreso, a comienzos de este siglo, lo que atrajo mi atención hacia este tema. Varias interpretaciones y enfoques de este libro están en abierta contradicción con las opiniones de Teggart, lo cual no es óbice para que siga respetándole como a uno de los más profundos y originales eruditos de este siglo.

Debo rendir también tributo a J. B. Bury por su libro Idea of Progress: An Inquiry into its Origins and Growth *(La idea del progreso. Investigación sobre sus orígenes y expansión), publicado el año 1920 en Londres. Lo mejor que puede decirse de este texto es que se ha convertido en parte de la historia de la idea que estudia o, por decirlo de un modo más sucinto, en un clásico. Sin embargo, se trata de un clásico que tiene graves imperfecciones. Siguiendo una tradición que se remonta al menos hasta Auguste Comte, en la primera mitad del siglo pasado, Bury negó que los mundos clásico y medieval tuvieran en realidad una idea del progreso de la humanidad. Por otro lado, siendo como era esencialmente un racionalista y un librepensador, creía que el cristianismo era el último y definitivo enemigo del progreso, y que sólo después de derrotarlo pudieron los hombres llegar a concebir la noción de progreso, a finales del siglo* XVII *según la opinión de Bury. Hoy en día es imposible sostener legítimamente ésta y otras opiniones que él tenía, tras la aparición de numerosas obras especializadas sobre el pensamiento medieval y el clásico, con posterioridad a la publicación de su libro. Pero a pesar de sus errores y omisiones, la obra de Bury merece respeto tanto por su contenido como por su amplio influjo.*

Doy las gracias a la Fundación Rockefeller, especialmente a la sección de Humanidades que dirige el Dr.

Joel Colton, por la beca que me concedió, pues me permitió llevar a cabo la tarea de investigación preliminar imprescindible para la redacción de este libro. Esa misma beca hace posible que pueda ahora dar también las gracias a Joseph Lawrence y a Christopher Kobrak, que hacían estudios de post-grado en la Universidad de Columbia durante la primera fase de elaboración de este libro, por su valiosa ayuda en mis investigaciones. A la propia Universidad de Columbia debo darle las gracias por haberme concedido el privilegio de haber sido profesor en su cátedra Albert Schweitzer del departamento de Humanidades durante el período 1974-78. Este libro lo empecé y casi terminé durante esos años, y no puede por tanto desvincularse de la estimulante y provechosa atmósfera que pude respirar en los Morningside Heights.

Concluí finalmente el libro mientras ocupaba el puesto de investigador en The American Enterprise Institute for Public Policy Research, *Washington, y aprovecho esta oportunidad para agradecer a William J. Baroodys Sr. y Jr., por haber sabido comprender que el tema del libro caía dentro del ámbito de investigaciones de esa institución. No puedo imaginar ningún ambiente más adecuado que el que viví allí tanto para investigar como para escribir.*

Por último, me complace dar las gracias a Martin Kessler, Midge Decter, Maureen Bischoff y otros miembros del personal de Basic Books por sus consejos y ayuda a lo largo del proceso de producción de este libro durante el pasado año.

Primera parte

Génesis y desarrollo de la idea de progreso

INTRODUCCION

It is Almost the Year Two Thousand

To start the world of old
We had one age of gold
Not laboured out of mines,
And some say there are signs,
The second such has come,
The true Millennium,
The final golden glow
To end it. And if so
(and science ought to know)
We may well raise our heads
From weeding garden beds
And annotating books
To watch this end de luxe.

ROBERT FROST

(Ya es casi el año dos mil. //Empezó el mundo antiguo / con una edad de oro / que no hacía falta trabajar en las minas, / y dicen algunos que hay signos / de que está llegando otra era igual, / el auténtico Milenio, / el dorado fulgor final / con que acabará el mundo. Si es así / (y si lo dice la ciencia será verdad) / bien podríamos levantar la mirada / de los jardines que cuidamos / y los libros que anotamos / para contemplar este suntuoso final.)

No hay duda de que, por su carácter de Nuevo Milenio, el año 2000 suscitará un interés cara vez más amplio e

intenso a medida que se acerque, tanto desde el punto de vista científico, erudito e intelectual como desde el popular, y que este interés no se centrará sólo en el año en sí sino también en la cuestión del progreso de la humanidad. Ya han empezado a sonar algunas preguntas: ¿cómo será la vida en Occidente el año 2000? ¿Nos aguarda una Edad de Oro, o estamos en un proceso de degeneración y condenados a una era tenebrosa? ¿Qué es lo que define el progreso, los elementos morales y espirituales o la riqueza material? ¿No será acaso la pobreza material el signo del auténtico progreso? Esto último es lo que han afirmado algunos pensadores a lo largo de la historia de Occidente, y también lo que opinan algunos teóricos en la actualidad. Hay sin embargo otra corriente que apunta en otro sentido, la que iniciaron en la Grecia antigua Jenófanes y Protágoras, y que concibe el progreso como algo inextricablemente vinculado a los efectos de la acumulación de conocimientos. A lo largo de casi toda la historia de Occidente, e incluso en la Edad Media, el respeto que se siente por la razón, el conocimiento y la ciencia es tal, que resulta casi inevitable que los criterios que juzgan el progreso humano derive de estos valores. Pero en el siglo XX todo cambia. Porque nunca hasta hoy se habían dado en la escala que ahora vivimos fenómenos como la rebeldía contra la ciencia y el racionalismo, el cultivo del irracionalismo en diversas formas, tanto religiosas como seculares, y el asombroso desarrollo del subjetivismo, de la preocupación casi exclusiva de los individuos por su propio yo y sus placeres. ¿Es posible que la idea de progreso llegue a ser totalmente erradicada del campo intelectual por la acción conjunta de las diversas fuerzas pesimistas que afirman que las civilizaciones tienen un desarrollo cíclico y que la nuestra corre ahora precipitadamente hacia su crepúsculo?

Este libro no pretende encontrar respuestas directas a estas obsesionantes preguntas, aunque me gustaría creer que he arrojado un poco de luz sobre estos campos mientras perseguía el objetivo que en realidad se propone mi texto, que no es otro que hacer una sencilla historia de la idea de progreso desde Grecia hasta la actualidad. Durante más de veinticinco siglos los filósofos, los científicos, los historiadores y los teólogos han estudiado, con mayor

o menor interés, esta idea y también, naturalmente, la opuesta, la que niega el progreso para hablar de la degeneración o la repetición cíclica. Es cierto sin embargo, tal como demuestro en este libro, que la fe en el progreso ha sido la tendencia dominante a lo largo de la historia. Se ha dicho muchas veces que vivimos sometidos a la fascinación que en nosotros provocan las ideas, sean éstas buenas o malas, verdaderas o falsas. Por mucho que creamos que respondemos directamente a los acontecimientos y los cambios de la historia de las instituciones, en realidad nuestra reacción es indirecta, porque siempre está mediatizada por las posibilidades de comprensión que nos dan las ideas que tenemos en el momento en que tales hechos se producen. Los hechos sólo llegan a ser reales o asimilables gracias a esas ideas.

Durante unos tres mil años no ha habido en Occidente ninguna idea más importante, y ni siquiera quizás tan importante, como la idea de progreso. Ha habido otras fundamentales, como las de libertad, justicia, igualdad, comunidad, etc. No pretendo subvalorarlas, pero es necesario recalcar que a lo largo de la mayor parte de la historia de Occidente, por debajo de estas últimas ideas subyace otra, una filosofía de la historia que da una importancia fundamental al pasado, el presente y el futuro. Para que llegue a adquirir auténtica importancia, para que obtenga el mínimo de crédito imprescindible para ser eficaz, todo valor moral o político tiene que llegar a ser algo más que una cosa que se desea o se considera deseable; es necesario que llegue a ser entendido como un elemento esencial del cambio histórico, desde el pasado hacia el futuro, pasando por el presente, porque sólo así abandona el terreno de lo que sería de desear para entrar en el de la necesidad histórica.

Para decirlo lo más sencillamente posible, *la idea de progreso sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado —a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie o incluso nulidad— y que sigue y seguirá avanzando en el futuro.* J. B. Bury lo dice con una frase muy acertada: la idea del progreso es una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Es una idea inseparable de otra según la cual el tiempo fluye de modo unilinear. En *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (La idea del pri-

mitivismo y otras ideas afines en la antigüedad), Arthur O. Lovejoy afirma que la idea de progreso supone «por un lado una valoración del proceso histórico en general, y por otro, una valoración de la tendencia predominante en ese proceso». La consecuencia, sigue diciendo Lovejoy, de esta conciencia del proceso histórico es la extendida creencia en que «la naturaleza o el hombre tienen una tendencia intrínseca a pasar por una serie de fases de desarrollo a través de su historia, de su pasado, su presente y su futuro. Pese a las desaceleraciones y regresiones que pueda haber, las últimas fases son superiores a las primeras». Cabe añadir que lo corriente es que además exista una creencia en que estas fases se siguen unas a otras sin solución de continuidad, y que los cambios son graduales, naturales y hasta, para algunos, inexorables. No se entiende el progreso como producto del simple capricho o de meros accidentes, sino como parte del plan mismo de las cosas en el universo y la sociedad. El paso de lo inferior a lo superior es entendido como un hecho tan real y cierto como cualquier ley de la naturaleza.

Las diferencias empiezan cuando se trata de dar un contenido a la noción de progreso. ¿Qué se entiende por «avanzar»? A lo largo de estos veinticinco siglos encontraremos dos clases de respuestas estrechamente relacionadas pero distintas. Para algunos autores el progreso consiste de hecho en el lento y gradual perfeccionamiento del saber en general, de los diversos conocimientos técnicos, artísticos y científicos, de las múltiples armas con que el hombre se enfrenta a los problemas que plantea la naturaleza o el esfuerzo humano por vivir en sociedad. Desde Hesíodo, y con mayor intensidad desde Protágoras, pasando por romanos como Lucrecio y Séneca, por San Agustín y sus descendientes medievales y modernos, y los puritanos del siglo XVII, hasta llegar a los grandes profetas del progreso de los siglos XIX y XX, como Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx y Herbert Spencer, podemos constatar la presencia de una convicción casi omnipresente según la cual el carácter mismo del conocimiento —del conocimiento objetivo como el de la ciencia y la tecnología— consiste en avanzar, mejorar y perfeccionarse.

La otra respuesta o tendencia que aparece en la historia de la idea de progreso se centra más bien en la situación moral o espiritual del hombre en la tierra, en su felicidad, su capacidad para liberarse de los tormentos que le infligen la naturaleza y la sociedad, y por encima de todo en su serenidad o su tranquilidad. Para esta corriente el objetivo del progreso, el criterio del avance, es la consecución *en la tierra* de esas virtudes morales o espirituales y, en último término, el perfeccionamiento cada vez mayor de la naturaleza humana. Ha habido, hay, y, sin duda, seguirá habiendo, quienes creen que estas dos tendencias están en relación inversa, es decir que para alcanzar la felicidad espiritual y el perfeccionamiento moral es necesario que *no* aumenten los conocimientos que tiene el hombre sobre el hombre mismo y el mundo sino que, por el contrario, tales conocimientos sean repudiados. Saber es pecar, o echar los cimientos del pecado. En la leyenda griega de la caja de Pandora se enseña esta lección; todos los males morales de la tierra tuvieron su origen en el irreprimible deseo de Pandora de conocer el contenido de la caja que, por orden divina, tenía prohibido abrir. Cuando la abrió salieron de su interior los monstruos de la avaricia, la codicia, la crueldad, la enfermedad y otros. Otro mito aún más famoso es el mito judío del Jardín del Edén, en el que Adán y Eva, inocentes al principio, echan a perder su felicidad por culpa de su insaciable deseo de conocimientos. En todas las eras posteriores de la historia de Occidente ha habido siempre una u otra variante de ésta opinión según la cual existe una relación inversamente proporcional entre felicidad y conocimiento. En *A Study of History* (Estudio de la historia) A. J. Toynbee afirma que basta detectar la aparición de un momento de avance tecnológico para estar seguro de que al mismo tiempo se está dando una decadencia desde el punto de vista moral.

Pero aunque esta idea sea antigua y se haya repetido multitud de veces, nunca ha sido aceptada por la totalidad de los intelectuales de ninguna época determinada. En las épocas clásica y cristiana ha habido pensadores convencidos de que hubo al principio de los tiempos una edad de oro a la que siguió una degeneración. Pero en las páginas que siguen veremos que también hubo griegos y romanos que creían lo contrario, que los comienzos de la humanidad fueron desgraciados y que la salvación sólo era

posible mediante un *aumento* de los conocimientos. También ha habido hombres que han pensado de esta otra manera en los comienzos del cristianismo, durante el medioevo y sobre todo en la época moderna.

Es evidente que no se puede verificar empírica o lógicamente una proposición como la de la idea de progreso tal como acabamos de formularla más arriba. Sí puede afirmarse, en cambio, que el arte de la medicina o la guerra han avanzado. Poseemos medios perfectamente objetivos para estudiar los resultados obtenidos a lo largo de la historia por los diversos medios utilizados a fin de lograr el propósito de cada una de esas artes: curar enfermedades y salvar vidas, y destruir lo más eficaz y completamente posible a los enemigos. La penicilina es superior a otros remedios anticuados como la sangría y la aplicación de sanguijuelas, y éste es un hecho que puede ser demostrado. Del mismo modo, la artillería moderna es superior a las ballestas o las catapultas.

Pero las cosas se complican, incluso dentro de cualquiera de estos dos terrenos especializados y técnicos, cuando nos preguntamos por los efectos globales de tales innovaciones, por las consecuencias ambientales, sociales, morales, demográficas, espirituales, etc., que tiene su aplicación, cuando nos preguntamos qué clase de progreso está experimentando el arte de la medicina. Basta fijarse en un nuevo campo de pensamiento que ahora crece rápidamente, el de la ética de la medicina —que trata temas tan espinosos como el derecho a morir con dignidad en medio de todos los logros tecnológicos que permiten conservar durante larguísimos períodos la vida de los agonizantes—, para recordar que hasta las más antiguas discusiones éticas pueden ser traídas de nuevo a colación por los éxitos de la tecnología.

Además, todas estas cuestiones se hacen casi desesperantemente complicadas y polémicas cuando tratamos de referir ese concepto de progreso (o regresión) a ideas como las de «humanidad» o «civilización». Pero a pesar de todas las complicaciones, conflictos y paradojas que trae consigo el «progreso», ha habido muchos sabios y eminentes filósofos, científicos, historiadores y políticos que han defendido la posibilidad y la realidad del progreso. Entre ellos están Protágoras, Platón, Aristóteles, Lucrecio, Séneca, San Agustín, Jean Bodin, Isaac Newton, Robert Boyle, Joseph Priestley, Comte, Hegel, Darwin, Marx, Herbert Spencer y en los Estados Unidos una corriente iniciada por Cotton Mather y Jonathan Edwards, y continuada por Jefferson, John Adams y Franklin, y casi todos los grandes pensadores que les siguieron. Estos no son más que algunos de los hombres que, en Occidente, han creído que el progreso de la humanidad, sobre todo en las artes y las ciencias, era algo real y tan fuera de duda como cualquier ley biológica o física.

Lo que quiero subrayar aquí no es que estos hombres que creyeron en el progreso pensaran siquiera en la probabilidad o la posibilidad de llegar alguna vez a conseguir una verificación empírica de la realidad del progreso, pues todos tenían en cuenta lo abstractos y vastos que son conceptos como el de la humanidad o el de la civilización. Lo importante es que ninguno de ellos creyó que su fe necesitara una prueba empírica, del mismo modo que no hacen falta pruebas empíricas para demostrar la validez de una proposición geométrica, o —para los hombres religiosos— la de un mandamiento o cualquiera de los otros mandatos que aparecen en la Biblia. Para ellos el progreso era un axioma, o un dogma, y, por insensato que pueda parecerles a los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, la idea de progreso era tan evidente como cualquiera de los postulados de Euclides al menos hasta comienzos de nuestro siglo.

No podemos olvidarnos tampoco de las masas. Desde los primeros años del siglo XIX hasta hace pocas décadas, la creencia en el progreso de la humanidad —en el que Occidente estaba considerado como la fuerza de vanguardia— era prácticamente una religión universal tanto en América como en Europa. Es más, por lamentable que sea el estado de esa creencia en Occidente hoy en día, hay motivos más que suficientes para pensar que es una de las ideas más arraigadas al Este del continente europeo —sobre todo en la Unión Soviética— y en gran parte de Asia.

Es cierto que incluso en épocas muy recientes ha habido siempre escépticos e incrédulos profundamente convencidos de sus opiniones. Algunos de ellos serán estudiados en el último capítulo de este libro, pero por ahora baste citar los nombres de Tocqueville, Burckhardt, Nietzs-

che, Schopenhauer, Max Weber, Sorel, W. R. Inge y Spengler, que son seguramente los más importantes de entre quienes no creyeron nunca que la situación de Occidente reflejara nada que mereciera el nombre de progreso. Fueron, en su época, pequeñas minorías, pero constituyen el origen directo del malestar intelectual y literario que tanto se ha extendido en Occidente. Sin embargo, y como he indicado anteriormente, a pesar de la presencia de estos escépticos la abrumadora mayoría de los más grandes pensadores de la historia occidental se muestra partidaria del dogma del progreso.

Este dogma, como veremos, no tuvo siempre un efecto saludable para la humanidad, aunque en general haya tenido una influencia beneficiosa. En mi opinión, lo encontramos al lado mismo de los impulsos, deseos e incentivos cruciales que han llevado a la consecución de los extraordinarios logros de la civilización occidental. Las historias de la religión, la ciencia, el racionalismo, la lucha por la libertad, la igualdad y la justicia, así como las de la filosofía, las artes, etc., están empapadas de la creencia de que lo que cada uno hace en su propia época es al mismo tiempo un homenaje a la grandeza y al carácter indispensable del pasado, y un factor que contribuirá a un futuro que será, sin duda, cada vez más brillante.

Pero, tal como he dicho, la creencia en el progreso no siempre ha producido un impulso hacia adelante. La fe en el progreso de la humanidad ha convivido y convive con otras creencias que la mayor parte de los occidentales consideramos repugnantes y detestables. Detrás de las manifestaciones de poder absoluto político-militar que encontramos en los totalitarismos del siglo XX, tanto los de derecha como los de izquierda, hay una filosofía que habla de un progreso inexorable. Lo mismo ocurre con el racismo que floreció en el siglo XIX y a comienzos del XX. Gobineau, Houston Stewart, Chamberlain y Madison Grant creían en el progreso o, como mínimo, en que el progreso era posible, y todos ellos opinaban que su base radicaba en determinada raza.

Pero, por muchas corrupciones que haya experimentado la idea de progreso —y las dos que he citado no son las únicas—, sigo convencido de que esta idea ha contribuido más que cualquier otra, a lo largo de veinticinco siglos de

la historia de Occidente, tanto a fomentar la creatividad en los más diversos campos como alimentar la esperanza y la confianza de la humanidad y de los individuos en la posibilidad de cambiar y mejorar el mundo. Podría afirmarse que el elemento que, en último término, resulta más crucial es la voluntad de cambiar y mejorar, y que éste sólo puede darse en el individuo. Y que, como el individuo no necesita para nada ese dogma indemostrable, paradójico y cósmico, no tiene ninguna importancia que la idea de progreso muera. Podría afirmarse que los impulsos y aspiraciones del propio individuo bastan para que haya progreso, y que la desaparición de una idea tan global y abstracta como la idea occidental de progreso no sería grave.

No estoy de acuerdo. Los muelles que disparan la actividad humana —la voluntad y la ambición— se apoyan en una serie de ideas acerca del universo, el mundo, la sociedad y el hombre que escapan a todos los cálculos racionales y no tienen relación con los instintos fisio-psicológicos. Estos muelles se apoyan en lo que llamamos dogmas. La palabra dogma procede de dos términos griegos cuyo sentido literal es «parece-bueno». Tal como escribió Tocqueville, «ninguna sociedad puede prosperar ni existir» sin dogmas. Del mismo modo, para el individuo «la fe en unos dogmas es indispensable para su vida personal». Fue el cardenal Newman quien escribió que «hombres que no moverían un dedo por una conclusión racional, serían capaces de morir por un dogma». La idea de que la humanidad va avanzando gradualmente y de forma inexorable hacia estadios cada vez más elevados de conocimientos, cultura y perfección moral es uno de esos dogmas a los que Tocqueville y Newman se referían.

Sin embargo, todo hace pensar en estos momentos que la fe occidental en el progreso se va marchitando rápidamente en todos los niveles y todos los campos, a lo largo de la última parte del siglo XX. Tal como trato de demostrar en el último capítulo, los motivos de este fenómeno no son, como pudiera pensarse, las guerras mundiales, los totalitarismos, las depresiones económicas y los demás problemas políticos, militares y económicos que ha habido en este siglo sino otros hechos menos espectaculares aunque no por ello menos fatales. De ellos el más importante es la erosión que están padeciendo todas las premisas intelec-

tuales y espirituales en las que se ha apoyado la idea del progreso a lo largo de su historia.

Es posible que esté exagerando. Pero no puedo dejar de pensar que antes de que transcurra mucho tiempo sabremos si es posible seguir teniendo una civilización comparable a la que hemos conocido en los últimos veinticinco siglos en Occidente sin el sostén que proporciona la fe en el progreso que ha animado toda esa civilización. En los últimos años del siglo XX debemos hacer frente al problema que plantea el hecho de que el dogma del progreso sea uno de los principales de las filosofías o religiones de las naciones que constituyen las más temibles amenazas que pesan sobre la cultura occidental y sus valores espirituales y morales. Un hecho que representa otro ejemplo de la capacidad que tienen las técnicas y los valores occidentales para ser exportados, corrompidos y luego dirigidos contra ese mismo mundo occidental que los creó.

CAPÍTULO PRIMERO

EL MUNDO CLASICO

El contenido de este capítulo mostrará que el mundo clásico griego y romano conoció la idea de progreso, la idea de que la humanidad ha ido avanzando lenta, gradual e ininterrumpidamente desde unos orígenes marcados por la incultura, la ignorancia y la inseguridad a unos niveles de civilización cada vez más altos, y que este avance continuará, pese a los reveses que pueda padecer de vez en cuando, en el presente y también en el futuro.

Sería una falta de sinceridad, sin embargo, no referirse aquí a una opinión que afirma exactamente lo contrario y que ha sido sostenida durante muchísimo más tiempo que la que acabo de exponer. Como mínimo desde los tiempos de Auguste Comte, cuyos libros de filosofía positiva, aparecidos en la década de los treinta del siglo pasado, establecieron la «ley del progreso» como piedra fundamental de su concepto de la civilización, casi nadie ha discutido el supuesto desconocimiento por parte de los antiguos de la idea de progreso histórico de la civilización. Un erudito como Walter Bagehot llegó a escribir en 1872 que «los antiguos no tenían noción del progreso. No es que rechazaran esa idea, sino que ni siquiera la concebían». J. B. Bury, en su *Idea of Progress*, también negó que en el pensamiento griego y romano (y hasta en el cristiano) existiera la idea de progreso, basándose, en primer lugar, en que sus filósofos no tenían conciencia de un largo pasado en que hubieran podido discernir progreso; en se-

gundo lugar, en el hecho de que esos pensadores eran víctimas de su creencia en una teoría de la degeneración histórica (la visión de la humanidad sumida en un largo crepúsculo tras el esplendor de la edad de oro inicial); y en último lugar, en que los filósofos griegos y romanos estaban casi todos de acuerdo en que la historia humana pasa por ciclos repetitivos, debido a lo cual resulta imposible pensar en un avance lineal a través de las eras.

La valoración que hizo Bury de este tema —que, como he señalado, no es más que un eco de las opiniones de Auguste Comte y un gran número de filósofos, científicos e historiadores del siglo XIX— sigue siendo aún hoy el núcleo de lo que suele pensarse generalmente sobre la antigüedad. Por ejemplo, John Baillie dice en *The Belief in Progress* (la creencia en el progreso) que la idea de progreso tuvo sus orígenes al comienzo de la cristiandad. F. M. Cornford afirma en *The Unwritten Philosophy* (La filosofía no escrita) que en Grecia hubiera sido imposible concebir el progreso debido a lo extendida y arraigada que estaba la idea de la degeneración histórica. El erudito W. R. Inge, deán de la catedral de St. Paul de Londres, declaró en sus «Romanes Lecture» —pronunciadas en 1920, año en que se publicó el libro de Bury— que la «perniciosa superstición» —la idea de progreso— era un producto de la era moderna y que no había ni huellas de nada parecido en los pensamientos clásico o cristiano. En *Idea of History* (Idea de la historia), R. G. Collingwood dice que los griegos no tenían ni siquiera idea del tiempo o la historia, y mucho menos del progreso. Por fin, Hannah Arendt, que con tanta penetración supo captar la verdadera naturaleza de la idea de progreso y su capacidad de alimentar tanto el bien como el mal, niega tajantemente que existiera nada parecido a la noción de progreso de la humanidad antes del siglo XVII.

Hay que admitir que son opiniones importantes. Pero creo que la verdad se les escapa. Gracias a los estudios de especialistas en el mundo clásico tan eminentes como Ludwig Edelstein, M. I. Finley, W. K. C. Guthrie y Eric R. Dodds —sin olvidar naturalmente los trabajos anteriores de Frederick J. Teggart, Arthur O. Lovejoy y George Boas—, hemos llegado a comprender que, contra lo que afirmaban las interpretaciones convencionales, los griegos y los romanos tenían una clara conciencia de haber sido precedidos por un largo pasado, veían que las artes, las ciencias y la situación del hombre en la tierra había ido avanzando poco a poco, y hasta se referían en algunas ocasiones a un futuro en el que, pensaban, la civilización superaría con mucho el estado que había alcanzado en sus tiempos. A finales del siglo VI Jenófanes escribió que «los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio, pero los hombres, gracias a su propia búsqueda, encuentran en el curso del tiempo lo que es mejor para ellos». Ludwig Edelstein, para quien esta afirmación de Jenófanes es la primera declaración en Occidente de la idea de progreso, nos asegura que Jenófanes hacía esta afirmación aplicándola no sólo al pasado y el presente sino también al futuro.

En *The World of Odysseus* (El mundo de Ulises), M. I. Finley sugiere que incluso en Homero puede encontrarse un reconocimiento de que el mundo va avanzando con el paso de los siglos. Para Ulises los temibles cíclopes eran unos seres carentes de toda cultura, desconocedores incluso de la agricultura («ni siembran ni siegan», escribe Homero); pero también eran una muestra de lo que los propios griegos habían sido cuando su cultura no había empezado a evolucionar. Detrás de la historia de los cíclopes, dice Finley, subyace «una clara visión de la evolución social. En los tiempos primitivos, parece sugerir el poeta, el hombre vivía en un estado de lucha y guerra permanente contra el extranjero. Entonces intervinieron los dioses y gracias a sus preceptos, a su *themis*, los hombres concibieron un nuevo ideal...» Un ideal, concluye Finley, que contribuiría en gran medida a generar el progreso que efectivamente experimentaron los griegos a lo largo del crucial siglo V antes de Cristo.

Cuando llegamos al siglo V antes de Cristo comprobamos que la conciencia de la idea de progreso, y la fascinación que ésta ejerce, han empezado a extenderse bastante. A comienzos del siglo Protágoras dijo que la historia del hombre había sido y seguiría siendo una historia de continuo progreso. «Llegado a su período clásico, el pensamiento griego había abandonado ya en muchos casos la idea de una edad de oro inicial —escribe W. K. C. Guthrie— para empezar a creer que la situación del hombre

en épocas pasadas había sido "brutal" y "turbulenta". Estas palabras —sobre todo los términos «brutal» y «animal»— las repiten como un eco numerosos autores. En este capítulo veremos abundantes pruebas de la creencia griega y romana en el progreso de la humanidad a lo largo de las eras, concretamente a través de los escritos de Hesíodo, Protágoras, Esquilo, Sófocles, Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón, Lucrecio y Séneca. Un progreso que se da «en el curso del tiempo» según palabras de Protágoras, «poco a poco» como dijo Platón, o *pedetemtin progredientes*, «paso a paso» en la expresión de Lucrecio.

No digo que la perspectiva del progreso es la única que sostuvieron los clásicos. Hubo otros convencidos de que la historia de la humanidad se dirigía más hacia una degeneración que hacia un progreso, que hubo una edad de oro original y que todo lo ocurrido después fue empobrecimiento y decadencia. Algunos de los autores que estudiaremos en este capítulo fueron capaces de sostener al mismo tiempo las ideas de progreso *y* degeneración. No hay por qué negar ninguno de estos hechos. Pero habría que pensar que también en nuestro siglo XX hay hombres para quienes la humanidad avanza y otros que afirman lo contrario, e incluso los hay que defienden teorías cíclicas. No pretendo afirmar que griegos y romanos ignorasen el fenómeno de la degeneración, ni que no creyeran en una edad de oro situada en el comienzo de los tiempos, sino que mientras que algunos creían en esto último otros tenían fe en el progreso del hombre a lo largo del tiempo. Aunque la preocupación por el futuro no era para los pensadores clásicos tan obsesiva como luego lo fue para los filósofos de los siglos XVII y XVIII, a lo largo del período que se extiende desde Jenófanes hasta Séneca existió, tal como ha demostrado detalladamente Edelstein, la creencia en un progreso ya obtenido respecto del pasado y que seguiría produciéndose en el futuro. Las palabras de Séneca vienen aquí muy a propósito: «Habrá un día en que la perspicacia y el estudio iluminarán lo que ahora permanece oculto... Habrá un día en que nuestros sucesores se maravillarán al ver que nosotros ignorábamos cosas tan evidentes para ellos».

Empezaremos nuestra historia con Hesíodo, un autor superado solamente por Homero en la influencia que tuvo

no solamente sobre los filósofos griegos sino también en innumerables pensadores europeos hasta el comienzo de la era moderna.

HESIODO

Es inevitable que empecemos nuestra relación de la fe en el progreso entre los antiguos griegos con este campesino-filósofo extraordinario y tan frecuentemente incomprendido que vivió en Boecia al final del siglo VIII antes de Cristo. Casi siempre se lo sitúa entre los pesimistas (tendencia ésta que no le era extraña) y aquellos que creen que el presente es una degeneración del pasado y el futuro no nos reserva nada bueno. Pero, aparte de este Hesíodo convencional hay otro, más auténtico y muchísimo más fértil, que es el que aquí estudiaremos. Porque es la verdadera fuente en la que se origina la creencia griega en el progreso histórico y la validez de las reformas.

Su *Teogonía* es un libro de ámbito cósmico, una historia de la formación de la tierra, el cielo y el océano (los tres estrechamente vinculados a un dios o diosa), de los convulsivos emparejamientos de dioses y diosas y del consecuente nacimiento de otros. Una historia que durante largo tiempo mantuvo al universo en un estado de guerra tal que, en comparación, el cuadro que pinta Hobbes de la naturaleza resulta casi agradable. «En verdad, al principio fue el Caos», nos dice Hesíodo. Pero poco después apareció la Tierra y luego, inevitablemente, Eros o Amor (tres siglos después, en el *Simposio*, Sócrates rindió tributo a esta vital entrada en escena de Eros). Después vino el Cielo, que copuló con la Tierra en uno de los abrazos más tremendos que haya narrado la literatura universal, y de esta unión nació Cronos que, a su vez, engendró a Zeus, un hijo a quien acabó odiando por celos. El mayor logro de Zeus fue, declara Hesíodo, la creación de un estado de orden y estabilidad en el mundo, después de librar terribles batallas contra los temibles Titanes y de robarles los pavorosos rayos con que estaban armados. Creo que ningún lector de la *Teogonía* puede negarle a Hesíodo un

sentido muy real tanto del paso de períodos muy largos de tiempo como del proceso gradual de mejora que experimentó el mundo en el que acabaría por surgir la humanidad.

Pero, por mucho interés que susciten las ricas imágenes relativas a la sexualidad y los partos, así como los episodios de guerra terrorista, las mutilaciones, las destrucciones y la victoria final del bien, que aparecen en la Teogonía, nos vemos obligados, para seguir con el objetivo que aquí persigo, a pasar a *Los trabajos y los días*. Según los expertos, Hesíodo escribió esta obra después de la *Teogonía*. Uno de los comentaristas declara que Hesíodo fue el primer escritor que, dentro de la tradición europea, utilizó la poesía con fines educativos morales y religiosos, y también políticos, sociales y económicos. En muchos sentidos este libro es una miscelánea. En él encontramos consejos extremadamente prácticos sobre la forma de labrar la tierra y el mejor modo de hacer la cosecha, la manera más apropiada de llevar unas relaciones comerciales, el estado de la administración de la justicia en tiempos de Hesíodo (que era desastroso), y sobre otras muchas cuestiones arraigadas en el pasado, el presente, y también, implícitamente, en el futuro.

De todo el legado que dejó este libro a la posteridad hay dos historias que han tenido una influencia inmensa en el pensamiento occidental: la que cuenta el mito de las sucesivas edades de los metales: la edad de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro (a las que se suma una edad de los héroes situada entre la tercera y la cuarta de la serie); y, en segundo lugar, la historia del mito de Prometeo, que robó el fuego a los dioses del monte Olimpo para dárselo a los hombres, y que abrió de este modo la posibilidad de pasar de las privaciones y el miedo de los primeros tiempos a la civilización. Hay además un tercer mito, el de la caja que Pandora abrió a pesar de la prohibición divina y que hizo caer sobre la humanidad toda una serie de calamidades desconocidas hasta entonces. Este mito podría ser considerado como el origen del machismo en el pensamiento occidental pero, como no tiene una relación estrecha con nuestro tema, no lo analizaré como haré con los dos primeros.

Comencemos con el mito de las eras. La idea de una sucesión de épocas a lo largo de grandes períodos de tiempo no es original de Hesíodo ni de los griegos. Hay otras literaturas más antiguas, como la egipcia o la babilónica, que ya hacen referencia en uno u otro contexto a esta clase de periodizaciones. Frecuentemente se ha señalado que esta sucesión de períodos clasificados según los diversos metales tiene un paralelismo con los hallazgos arqueológicos, pues existe una correspondencia (dejando por supuesto a un lado toda connotación moral o espiritual) entre la sucesión que va del oro al hierro, y la sucesión histórica de las culturas de la prehistoria europea. No hay duda de que el oro fue el primer metal que se utilizó con fines ornamentales, que sólo luego se usó la plata y que el cobre y el hierro son posteriores. Pero es patente que Hesíodo utiliza los nombres de los metales en otro sentido, como símbolos de valores espirituales y morales. Hay que observar, ante todo, que Hesíodo no se refiere en *Los trabajos y los días* a eras propiamente dichas sino a razas. Según su relato los dioses crearon en primer lugar la «raza de oro» que se caracterizaba por su desconocimiento de las artes prácticas pero que, por otro lado, vivió un clima de honradez moral, paz y, en general, felicidad. Esta raza existió en tiempos de Cronos, el predecesor de Zeus, y con el tiempo desapareció y quedó oculta bajo tierra. A ésta le sigue la «raza de plata» que «era completamente distinta de la primera, tanto en el cuerpo como en la mente». Tan malvada era esta segunda raza, tan partidaria de la guerra y de otros tipos de lucha, que Zeus —a estas alturas ya dominaba el Olimpo— la exterminó. A continuación Zeus creó otra raza, la de bronce, que amaba los combates marciales por encima de todas las cosas. Eran unos hombres duros de corazón pero de una admirable valentía. Sus armas, casas y utensilios eran de bronce. El hierro no existía aún. Los miembros de esta raza de bronce, cuenta Hesíodo, se destruyeron a sí mismos al cabo de interminables guerras que acabaron con la raza. Los hombres de bronce cayeron en el Hades, y entonces Zeus creó una cuarta raza, la de los «héroes», hábiles también en las artes de la guerra, que demostraron su valor y osadía en Tebas y Troya. Sin embargo, a diferencia de sus antecesores, conocían y respetaban la justicia. Con el tiempo también ellos desaparecieron —en el campo de

batalla en buena parte— pero, gracias a la providencia de Zeus, los supervivientes obtuvieron permiso para vivir eternamente, felices y honrados, en las Islas Afortunadas. En último lugar aparece la «raza de hierro», de la que el propio Hesíodo formaba parte y sobre la que nos cuenta ampliamente que vive sometida a esfuerzos, tormentos, injusticias y crueles privaciones. De ahí la famosa frase: «Ojalá no hubiera vivido entre los miembros de esta quinta raza de hombres, y hubiese muerto antes o nacido después».

Está claro que puede hacerse una interpretación convencional del mito de las eras: un ciclo de degeneración que empieza con la raza de oro y culmina en la de hierro; un ciclo que se repite eternamente y que hace que Hesíodo pronuncie su deseo de haber nacido antes, cuando existía la raza de oro al comienzo de su propio ciclo, o después, al comenzar de nuevo el ciclo con otra raza de oro. Esta interpretación del texto me parece, repito, fundamentada, y de hecho así lo leía yo hasta hace tres o cuatro años.

Pero ahora ya no. Si se lee detenidamente el mito y se lo sitúa al lado de los otros temas de Hesíodo, aparece una visión muy diferente. En primer lugar, la secuencia que nos da Hesíodo no habla exactamente de un gradual empeoramiento del destino de la humanidad. Es indudable que para Hesíodo la primera raza, la de oro, era una raza pura y feliz a pesar de carecer de las técnicas y artes que con el paso del tiempo llegarían a aumentar las comodidades materiales de que gozaría el hombre. Pero la raza siguiente (Hesíodo no sugiere nunca que haya una relación genética entre unas razas y otras) no es inferior a la primera en ningún sentido. Es más bien lo contrario. La raza de bronce que aparece en tercer lugar es notablemente *mejor* que su antecesora, la de plata, y la que sigue, que es la de los héroes, mejor aún. Como hemos dicho, la raza de los héroes es la que gracias a su valentía consiguió que Zeus librase de la muerte a aquéllos de sus miembros que no habían perecido en el campo de batalla.

La raza de hierro, por fin, no es tan monolíticamente mala como intenta hacernos ver la interpretación convencional. Esta es la cuestión que más nos interesa ahora. Por otro lado, a pesar de sus injusticias e inmoralidad, Zeus no condena a esta raza a una extinción temprana. Es ver-

dad que Hesíodo nos dice que Zeus acabará destruyéndola, pero esta declaración termina con las palabras «cuando los hombres de la raza de hierro nazcan con las sienes encanecidas». Hesíodo no parece considerar inminente esta posibilidad. Su comentario debe ser entendido más bien como una referencia a la improbabilidad de que tal hecho llegue a ocurrir, como una frase al estilo de la castiza «cuando meen las gallinas». Por otro lado hay un pasaje llamativo de *Los trabajos y los días*, que aparece después de uno de los diversos momentos en que Hesíodo condena a quienes se olvidan de actuar con justicia y provocan la desdicha de otros:

En cambio, los que juzgan rectamente a los extranjeros y a sus conciudadanos, y no se apartan de la justicia, hacen que su ciudad florezca y que prosperen sus habitantes. La paz, nodriza de los niños, reina en su tierra y Zeus, el que todo lo ve, jamás hace caer sobre ellos la cruel guerra. Ni el hambre y ni los desastres persiguen a los hombres que hacen auténtica justicia; sino que alegremente se dedican a cuidar sus campos. La tierra les da abundantes vituallas, y en los montes la encina les da las bellotas de su copa y los panales de abejas de su centro. Las ovejas les dan mucha lana; sus mujeres les dan hijos parecidos a sus padres. Las cosas buenas florecen continuamente para ellos, y no tienen que viajar en barcos, pues la tierra les da sus frutos.

Hesíodo no hablaba aquí de una pasada edad dorada sino de la clase de vida que su propia raza podía esperar si lograra liberarse de las injusticias que vive en el presente para dedicarse a una vida recta. Lo que Hesíodo nos insinúa es que una reforma progresiva puede conseguir que la vida de los hombres de la raza de hierro sea no sólo soportable sino incluso feliz. El eminente estudioso del mundo clásico George M. Calhoun llegó a esta conclusión hace medio siglo en *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece* (El desarrollo del código penal en Grecia):

En cuanto se penetra un poco en *Los trabajos y los días* se ve claramente que ahí se encuentra la génesis de nuestro pensamiento político. Por vez primera un escritor se refiere consciente y deliberadamente a los problemas sociales y políticos de su propia época. Hesíodo presenta una vigorosa descripción de la situación, y también un programa de reforma

fundado en un doble evangelio: la necesidad de que el individuo sea industrioso por un lado, y que quienes gobiernan el Estado lo hagan con justicia. Si bien el poeta siente amargura debido a los padecimientos que él mismo sufre, este sentimiento casi desaparece cuando, a medida que profundiza en el tema que trata, brota en él una justa indignación contra males mucho más generales, unos males sociales de los que su propio caso no es más que una muestra individual.

Volvamos a los famosos versos en que Hesíodo se lamenta de los infortunios e injusticias de su época: «Pues la de ahora es, ciertamente, una raza de hierro. Los hombres no encuentran descanso para sus ininterrumpidos esfuerzos y trabajos diurnos ni para sus sufrimientos nocturnos, y los dioses les dispensarán dolorosas inquietudes. *Sin embargo, incluso para estos hombres el bien y el mal estarán mezclados*». (La cursiva es mía.) Si se lee esta última frase sin apasionamiento, Hesíodo no aparece como un profeta de la catástrofe final sino como una mente que ve y comprende que el bien es el resultado de la disciplina, el trabajo y la honradez.

¿Qué motivos podría tener Hesíodo para reprender a su hermano Perses como lo hace en las frases que siguen, si en su opinión el futuro no reservara para los hombres más que una inexorable decadencia?

> Te hablo, Perses, con buena intención... Es largo y empinado el camino, y al principio cuesta mucho trabajo ascender, pero en cuanto se llega a la cumbre el resto es fácil aunque sea duro... Los dioses y los hombres se enfurecen contra quienes viven en la ociosidad, porque son como los zánganos que se aprovechan del trabajo de las abejas y comen sin trabajar; cuídate de hacer tu trabajo ordenadamente a fin de que tus graneros estén llenos en el momento adecuado. Por medio del trabajo los hombres se enriquecen porque crecen sus rebaños y sus cosechas, y si trabajan son bien vistos y queridos por los inmortales. No es el trabajo ignominioso, sino la ociosidad.

Estas palabras no habrían podido ser escritas por un hombre que creyera en la decadencia inexorable y en la eventual extinción de su raza, sino que nos hacen pensar en alguien que cree más bien en una filosofía de la vida y del trabajo que no se aparta demasiado de la ética protestante de la era moderna; sus consejos son aproximadamente los mismos que hallamos en el *Poor Richard's Almanack* (Almanaque del pobre Richard). En la advertencia que Hesíodo dirige a su hermano hay esperanza, y fe, aunque, por supuesto, no son gratuitas. Su precio, sin embargo, es solamente el del trabajo y la honradez.

Al principio he dicho que había dos mitos en los escritos de Hesíodo que habían producido gran impacto en el pensamiento occidental, empezando por los propios griegos. Hemos examinado el primero de esos mitos, el segundo es el de Prometeo. Hesíodo cuenta que la humanidad vivía al principio en unas condiciones de gran escasez material, desdicha y miedo. Pero Prometeo, desafiando la ira y el terrible castigo de Zeus, y compadecido por la desgraciada situación de los hombres, les regaló el fuego y, de esta forma, generó el progreso de la humanidad que posteriormente llegaría a crear la civilización. Es un mito claramente dirigido hacia el progreso, el paso de la escasez a la abundancia. Por otro lado, aparte de *Los trabajos y los días*, hay otros textos de la época que hablan de un pasado malo superado por un presente bueno. En el *Himno a Hefaestos* se establece una contraposición entre «los hombres antiguos que vivían en las cuevas de los montes como si de fieras salvajes se tratase» (como los cíclopes en el relato de Homero), y los hombres del presente que, gracias a que han recibido de Hefaestos el legado de las técnicas y las artes «viven cómodamente una vida pacífica en sus casas durante todo el año».

El mito de Prometeo llegaría a ser una de las piedras fundamentales de la idea griega del progreso, sobre todo en el gran siglo V antes de Cristo, donde este mito contado por Hesíodo reaparece en los escritos de Esquilo, Protágoras, Platón y otros muchos. El afecto que por Prometeo sentían los atenienses sólo era superado por el que suscitaba entre ellos Demeter, la diosa de los cereales que también tenía una heroica intervención en todos los mitos que contaban cómo lograron salvarse los humanos de la escasez y el miedo. (En comparación con estos mitos, el tercero de los que utiliza Hesíodo para hablar de la situación original del hombre —el de Pandora, que afirma implícitamente que todo el mundo era feliz hasta que Zeus puso en la tierra una mujer— era considerado poco noble.

Tan escaso era el crédito que merecía, que en la literatura griega posterior acabó por no ser más que un tópico de las comedias.)

En resumen, Hesíodo —el Hesíodo que tan gran influjo tendría en filósofos como Jenófanes, Sócrates, Platón y Aristóteles, y también en los pensadores de la época helenística e incluso entre los romanos— no parece haber dado demasiada importancia a la idea de la edad de oro original o a la de un futuro irremediable e inexorablemente catastrófico. Hesíodo creía más bien que era de esperar que el futuro fuera benévolo con tal que los hombres lograran imponer la justicia en su comunidad por medio de unas reformas sociales predeterminadas e ininterrumpidas y un esfuerzo individual igualmente constante. Una lectura detenida de *Los trabajos y los días* muestra en Hesíodo una actitud sorprendentemente parecida a la que más tarde pedirían los protestantes, y sobre todo los puritanos. Hesíodo creía en el progreso y en los efectos que el propio hombre podía llegar a conseguir con la abolición de las guerras, haciendo reinar la justicia, y trabajando. Creo que estas palabras de Teggart son irrebatibles:

> Hesíodo fue el primer hombre que planteó la idea del progreso, la idea de que es posible hacer que la vida sea agradable, que este logro está en función del pensamiento y los actos de los propios hombres, y que el requisito esencial consiste en que todos los miembros de la comunidad respeten la justicia.

En las páginas que siguen comprobaremos que esta visión que tuvo Hesíodo de una humanidad que progresa en lugar de degenerar, se fue extendiendo, y que sus huellas pueden encontrarse en los textos de algunos de los más grandes escritores y filósofos griegos.

ESQUILO

Prometeo encadenado es la obra literaria griega en la que con mayor elocuencia se cuenta el mito de Prometeo y la entrega del fuego a los hombres. La vida de Esquilo,

su autor, se extendió desde la formación de la *polis* ateniense justo antes de que empezara el gran siglo v antes de Cristo, hasta las guerras entre griegos y persas (en las que el propio Esquilo luchó con valentía y eficacia) y la subsecuente aparición en Atenas de una fase de riqueza económica, poder político y genio cultural que hicieron de este núcleo griego la ciudad más importante de la antigüedad a lo largo de casi un siglo entero. Tendría que transcurrir mucho tiempo para que Europa se acercara a la fructificación artística, literaria y filosófica de la época en que vivió Esquilo.

Es fácil imaginar lo orgullosos que debían sentirse los atenienses de su cultura. E. R. Dodds observa en uno de sus ensayos que hay, generalmente hablando, una correlación entre la *experiencia* real del progreso en una época determinada y la *fe* de esa misma época en el progreso general de la humanidad. No es por tanto de extrañar que los atenienses contrastaran su propia experiencia con la que habían vivido sus propios antepasados y con la de otros pueblos contemporáneos y antiguos. No es de extrañar que en las tragedias de Esquilo, Sófocles y otros hiciera acto de presencia su confianza y creencia en que lo que los atenienses habían logrado construir tenía por fuerza que llegar a ser mejorado en el futuro.

En el *Prometeo encadenado* de Esquilo es donde con mayor claridad podemos percibir esa fe en el progreso, ese convencimiento de que, en todos sus aspectos fundamentales, la vida presente es mejor que la que tuvieron los hombres en el pasado. Prometeo era naturalmente uno de los dioses favoritos de los pueblos griegos. Era el epítome del espíritu de rebeldía contra las tradiciones que impiden avanzar, y de la posibilidad que tiene el hombre de llegar a crear una sociedad mejor y más libre gracias a sus propios esfuerzos. No hay ningún personaje de la literatura griega que logre transmitir mejor que el Prometeo de Esquilo la grandeza de la empresa que liberó al hombre de la ignorancia y el miedo originales para conducirle a lograr los valores espirituales de la civilización que tanto enorgullecía a los atenienses. El profesor W. K. C. Guthrie de la Universidad de Cambridge nos da un análisis penetrante de la palabra «Prometeo» en su libro *In the Beginning* (Al principio), donde afirma: «Prometeo es un

personaje antiguo y personalizado que ya tiene una posición destacada en Hesíodo, pero su nombre tiene una significación transparente. Se trata de una palabra griega formada de acuerdo con las reglas de la lengua y que significa "Previsor" (o quizás "Previsión", en abstracto)». Este hecho, continúa Guthrie, es resaltado al principio de la tragedia de Esquilo «cuando el favorito de Zeus se burla del encadenado Titán por lo inapropiado de su nombre: "Los dioses no debieran llamarte Previsor (¿Previsión?), pues lo que tú necesitas es justamente alguien que sea previsor (¿que tenga previsión?)"».

El crimen de Prometeo a los ojos de Zeus era, naturalmente, el haber permitido a la humanidad salir de su estado primitivo de degradación y miseria para acceder a un nivel en que podía empezar a tratar de rivalizar con los dioses. Es por esta razón que Prometeo es castigado por toda la eternidad. Pero Prometeo no acepta su destino horrible y trata de justificar su acto. Este monólogo de Prometeo es uno de los pasajes más famosos de la literatura universal:

> Pero, cuántas eran las miserias que afligían a la humanidad, qué poco ingenio tenían los hombres. Fui yo quien les hizo sensatos y les dotó de razón...
>
> En primer lugar, aunque tenían ojos para ver, no veían; aunque tenían orejas, no oían; sino que, como informes figuras salidas de un sueño, y a lo largo de todas sus vidas, luchaban denodadamente contra todas las cosas en un mundo confuso. No tenían noticia de la edificación de casas con ladrillos y vueltas de cara al sol, ni tampoco sabían trabajar la madera; sino que habitaban bajo tierra como las hormigas, en unas cuevas a las que no llegaba la luz...

Además de permitir a los hombres la plena utilización de su inteligencia, Prometeo recuerda que les hizo donación de muchas ciencias y artes y abrió paso al descubrimiento de otras, desde las matemáticas hasta el alfabeto y la lengua escrita, y les dio los conocimientos que les permitieron utilizar animales para librarse de las tareas más pesadas en la agricultura y el comercio, y barcos para cruzar los mares. El monólogo continúa y Prometeo sigue enumerando los bienes que su acto reportó a la humanidad: medicinas para curar enfermedades, comidas, bebidas y lujos que el hombre no hubiera podido siquiera imaginar de no ser por su intervención. El monólogo termina con estas palabras: «Así se resume brevemente todo esto: todas las artes que el hombre posee proceden de Prometeo».

De Prometeo, o de la *previsión*. Esquilo fue, ciertamente, autor de tragedias en las que dioses, semi-dioses y mortales pronuncian versos perfectos. Pero también era un pensador profundamente interesado en averiguar qué había permitido a los seres humanos progresar desde el estado salvaje original hasta una cultura como la de Atenas. Una vez más las palabras del profesor Guthrie son elocuentes:

> ¡Qué difícil es abrirse paso en la mente de unos hombres como los griegos, para quienes era tan fácil personificarlo todo! Si el espíritu de la Previsión —Prometeo— no hubiera sido una persona viva, un dios, que padeció tormentos por haber desafiado la tiranía de Zeus, la tragedia hubiera perdido todo interés. Pero me resulta difícil creer que, al escribir esta obra, Esquilo olvidara el significado de esa palabra, que no tuviera conciencia de que en realidad estaba describiendo una revolución técnica cuyas únicas causas históricas radicaban en el ingenio de la propia humanidad.

Esquilo no fue el único autor de tragedias que celebró el progreso humano, que notó el fuerte contraste existente entre la ignorancia, la miseria y las torturas mentales de los hombres primitivos, y la situación tecnológica, artística y científica, así como los lujos materiales y la grandeza política, de la época que le tocó vivir. En la *Antígona* de Sófocles hay un famoso coro cuyo verso más citado dice: «Viven y se mueven muchas maravillas, pero la mayor de ellas es el hombre». Al igual que hizo Esquilo antes que él, Sófocles enumera a continuación los logros que han llevado a la humanidad a disfrutar de un presente mucho mejor que el pasado. Sófocles no se refiere a los dioses sino al hombre cuando escribe «Sabias palabras y pensamientos más rápidos que el viento, y una mente capaz de hacer ciudades», «No habrá nada en el futuro a lo que sin recursos se enfrente», «Con más ingenio de cuanto cupiera imaginar, dotado de una habilidad ilimitada», etc.

Pero estos autores no hablaban solamente de las ventajas del presente en relación con el pasado. Como señala Ludwig Edelstein en *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Prometeo, en la tragedia de Esquilo, tiene buen cuidado de decir que en el futuro los hombres aprenderán muchas artes. Y en la obra de Sófocles ya citada, el coro dice del hombre: «lleno de proyectos en todas las cosas, nunca imprevisor, *espera el futuro*». (La cursiva es mía.) Tal como nos muestra detalladamente Edelstein, tanto la religión de los griegos como sus representaciones teatrales —nacidas precisamente de los ritos religiosos— siguen una tradición según la cual el pasado más remoto fue lo contrario de una edad de oro, el presente era superior al pasado, y cabía esperar que el futuro fuese mejor aún. No siempre aparecen estas ideas tan explícitamente como en el texto citado de Sófocles, pero siempre están presentes.

Cuando el año 418 antes de Cristo, observa Edelstein, los atenienses invitaron a todos los griegos a que enviaran ofrendas y sacrificios para la diosa Demeter (que era la favorita de Atenas), «su petición se basaba seguramente en la creencia de que Eleusis era la cuna de la agricultura y, por lo tanto, de toda la civilización», tanto en el futuro como en el presente. No podemos olvidar tampoco el espíritu que anima las palabras de Jenófanes —tan frecuentemente citadas después por los escritores griegos— que he traducido más arriba, en este mismo capítulo: «los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio, pero los hombres, gracias a su propia búsqueda, encuentran en el curso del tiempo lo que es mejor para ellos». En esta frase hay, en primer lugar, indicios de un pensamiento teleológico, ya que no todo fue revelado al principio; en segundo lugar, la frase denota su fe en el ingenio humano («gracias a su propia búsqueda»); y, por último, hay otro elemento importantísimo, la noción de un avance gradual *en el curso del tiempo*. Todos estos conceptos han sido fundamentales en el proceso de formación del concepto occidental del progreso.

PROTAGORAS

Protágoras fue el primero y más grande de todos los sofistas, a juzgar por los conocimientos que de la época tenemos, y tuvo un importante papel en la tarea de dar una dimensión moral, además de física, a la filosofía griega. Muchos de los conceptos básicos de la filosofía moral y política de los sofistas y posteriormente de Sócrates y sus sucesores son, desde luego, adaptaciones de ideas que ya estaban presentes en Hesíodo y también, como señaló John Linton Myres hace muchos años en un estudio que hizo época, en filósofos pre-socráticos como Anaximandro y Empédocles, y sobre todo Heráclito. En estos últimos pensadores, no solamente se encuentra la idea del desarrollo gradual, la idea del crecimiento y la evolución, sino también un claro interés por cuestiones sociales y políticas que, según sugiere Myers, es consecuencia de la carrera política que tuvieron antes de dedicarse a estudiar los problemas cósmicos o paralelamente a esos estudios.

De todos modos me parece justo considerar a Protágoras como el primer filósofo social y moral que trató sistemáticamente estas cuestiones entre los griegos. Eso creía por ejemplo Sócrates (al decir de Platón). La frase más famosa de Protágoras es, desde luego, la que dice que «el hombre es la medida de todas las cosas». Pero no suele recordarse con la misma frecuencia que, a continuación, añade: «... de las cosas que son, es medida de que son; de las que no son, de que no son... La materia se encuentra en estado fluido [la herencia de Heráclito]. Sin embargo, las cosas fluctuantes pueden conservar su aspecto, porque la materia es esencialmente la suma de todos los aspectos que ha tenido para cada persona y todas las personas». Y, para terminar, «por lo que se refiere a los dioses, no tengo manera de saber si existen o no, ni qué aspecto tienen. Pues los obstáculos que se oponen a esta forma de conocimiento son muchos, empezando por la oscuridad de este tema y la brevedad de la vida humana».

Estos fragmentos del pensamiento de Protágoras anticipan simplemente lo que encontraremos en el diálogo de Platón titulado *Protágoras*, en el que se explica la concepción que del universo tenía este sofista. En principio

se presupone que Platón no hizo otra cosa que recoger con la mayor precisión posible las opiniones de Protágoras. El respeto que por él sentía Platón es evidente en todo este diálogo que, por otro lado, nos proporciona toda una serie de detalles sobre la vida intelectual y política de Atenas que permiten creer con suficiente fundamento que son las opiniones de Protágoras, y no las de Platón, las que aquí se exponen.

«El arte del sofista —nos dice Protágoras— es muy antiguo», y por el arte del sofista tenemos que entender la búsqueda de conocimientos, la búsqueda de la verdad, y no los mitos o leyendas convencionales. En épocas anteriores, dice el sofista, por ejemplo en la de Hesíodo y Homero y sus contemporáneos, los pensadores no tenían más remedio que vestir su verdadero propósito con el velo de la poesía o la religión a fin de librarse del odio que podría haber provocado la búsqueda de la verdad y la realidad. Pero luego dice que en la época en que él vive las cosas han cambiado. «Admito —declara Protágoras— que soy un sofista y un educador. Y considero que es mejor declararlo así, que negarlo.»

Las palabras de Protágoras referidas al progreso de la humanidad aparecen en el curso de una discusión con Sócrates acerca de la naturaleza de la virtud y las posibilidades que tienen los hombres de aprender a ser virtuosos por medio de la experiencia. Llegado el momento en que se plantea esta cuestión, Protágoras pide permiso a su anfitrión para contarle una historia que no es ni más ni menos que una relación condensada del avance experimentado por la humanidad desde el primitivo mundo sin cultura hasta la civilización griega.

Al principio había dioses pero no existían seres mortales, dice Protágoras. Estos últimos fueron hechos por los dioses con tierra y fuego, «y las substancias que los forman son tierra y fuego». Los primeros seres mortales eran sub-humanos: animales, pájaros, peces, etcétera, y todos ellos se extendieron y multiplicaron por la tierra de acuerdo con sus respectivas fuerzas. Los pequeños fueron dotados de velocidad para que pudieran protegerse de los otros, a los que sólo se les concedió la fuerza. Fue así como Epimeteo, que ayudó a Prometeo, «hizo toda esta distribución de acuerdo con el principio de la compensación, cuidando de esta forma de que ninguna especie pudiera ser destruida».

Pero mientras, continúa Protágoras, nadie cuidaba del hombre. «Epimeteo no era muy inteligente», dice el sofista. Y cuando Prometeo fue a inspeccionar el trabajo que le había confiado a su ayudante, se escandalizó al descubrir que el hombre todavía estaba «desnudo, descalzo, desarmado» y carecía de lecho. Prometeo, que era un ser compasivo, robó a Hefaestos y a Atenea las artes y el fuego, y se los regaló a los hombres que, de este modo, «obtuvieron los medios para vivir...».

Después Protágoras explica el progreso experimentado en el terreno de la cultura, las artes y las ciencias, a partir del estado original en el que los hombres, siempre en guerra, estuvieron a punto de destruir su propia especie. Poco después, y gracias a la ayuda que les dieron los dioses en el primer momento, «inventaron las casas y la ropa y los zapatos y las camas y aprendieron a obtener alimentos de la tierra». Además crearon altares para dar las gracias a los dioses que les habían ayudado a salir de su desdichada condición original. Protágoras cuenta que también la lengua apareció muy pronto, con sus «palabras articuladas y sus nombres».

Así pertrechados, al principio vivieron en grupos dispersos y no había ciudades. En consecuencia fueron devorados por las fieras salvajes, porque eran los más débiles en todos los sentidos, y sus conocimientos técnicos, aunque suficientes para cultivar la tierra, no bastaban para enfrentarse a las fieras. Entonces decidieron unirse y fundaron ciudades fortificadas, pero, por falta de habilidad política, al unirse empezaron a molestarse unos a otros, de modo que volvieron a dispersarse y a ser devorados.

Una vez llegado este momento, dice Protágoras, Zeus temió que la raza humana quedara totalmente aniquilada y envió a Hermes para que «impartiese a los hombres las cualidades del respeto mutuo y la justicia, para que nuestras ciudades volvieran a vivir ordenadamente y se crease asimismo vínculos de amistad». Protágoras insiste mucho en que la justicia es la base de la sociedad civil. Así, cuando Hermes le preguntó a Zeus si tenía que distribuir esos valores en la misma proporción en todos los hombres,

Zeus le contestó: «Que todos tengan su parte. No habría ciudades si, como ocurre en las artes, sólo unos pocos poseyeran estas virtudes».

La historia que narra Protágoras es muy breve, pero en esos pocos párrafos encontramos todos los elementos esenciales de un panorama de desarrollo y progreso. Más tarde, Platón y otros griegos trataron más extensamente estos elementos. Es verdad que Protágoras dice que los dioses contribuyeron al progreso de la humanidad, pero esto es algo a lo que tenemos que empezar a acostumbrarnos. La ayuda divina es invocada frecuentemente, desde los pensadores antiguos (el mismo Lucrecio se refiere a ella) a los de la actualidad, pasando por los medievales, por mucho que se insista al mismo tiempo en los logros conseguidos por la propia naturaleza de los hombres.

Es lógico que Protágoras fuese tratado con gran respeto por Sócrates, Platón y los demás contertulios de este diálogo. En esa época Protágoras era ya un anciano, pero la fama de Sócrates como pensador y espíritu polémico también era muy grande y Platón deja entrever que Protágoras no estaba en principio demasiado dispuesto a dialogar con el joven y eminente Sócrates. Pero, tal como indica W. K. C. Guthrie en el prólogo a su traducción del texto platónico, uno de los alicientes del diálogo consiste en que Protágoras consigue derrotar dialécticamente a Sócrates en varios momentos, mientras que Platón se divierte con muy buen humor y gracia acosando a los dos grandes filósofos. Todos los presentes disfrutan, evidentemente, en la discusión y hasta hay veces en que se dan las gracias mutuamente por haber tenido el placer de escuchar a «hombres tan sabios». El respeto que muestra Platón por Protágoras a todo lo largo del texto es enorme.

Aparte de Protágoras, los demás sofistas tuvieron generalmente mala prensa entre los historiadores del pensamiento griego, debido sobre todo a que Platón los trata despiadadamente. Sin embargo hay muchas más cosas en común entre los sofistas —al menos los más agudos— y los que como Platón eran seguidores de Sócrates, de lo que pueda parecer. Mucho antes que Sócrates los sofistas defendían la aplicación de la razón y el conocimiento a los asuntos de gobierno. Si, como hizo también Sócrates, a veces se mofaban de las verdades aceptadas por los atenienses, es porque muchos de ellos habían hecho numerosos viajes, habían observado detenidamente lo que veían, y trataban de conseguir que Atenas, una ciudad que todos ellos adoraban, aceptase algunas de las leyes, costumbres y tradiciones que ellos habían conocido y consideraban superiores a las de esa ciudad. La mayoría de los sofistas creía tan ardientemente como los filósofos franceses del siglo XVIII que, dado el irrefutable progreso de las artes y las ciencias a lo largo del tiempo, no había motivo para que las mentes más despiertas no tratasen consciente y deliberadamente de mejorar las cosas en bien de la posteridad.

Basta leer algunas de las obras teatrales de Aristófanes, un autor cuyas ideas políticas eran conservadoras, para ver a través de sus caricaturas y sátiras una Atenas poblada de numerosos intelectuales que tenían fe en el progreso y en la posibilidad de mejorar la situación de los hombres mediante el uso de la razón.

TUCIDIDES

Leyendo las primeras páginas de la *Historia de la guerra del Peloponeso,* de Tucídides, es fácil ver lo convencional que era entre los griegos la idea de que los hombres habían progresado en relación con el pasado más remoto. La finalidad primordial del libro es desde luego explicar con todo detalle los personajes, acontecimientos y circunstancias más importantes de la guerra que enfrentó a Esparta y Atenas. Tucídides, que durante algún tiempo participó personalmente en la campaña, comprendió muy pronto que esta guerra «fue el hecho más importante que han vivido los griegos, y también la mayor parte de los bárbaros; podría decirse que el más grande que hayan vivido las naciones del mundo». Tras llegar a esa conclusión, Tucídides creyó que tenía el deber de registrar para la posteridad aquel gran acontecimiento y redactó su historia, según él mismo explica, como algo que no pretendía ser simplemente una agradable narración literaria para el presente sino un legado para el futuro. «Es posible que al

no ser mi obra una historia fabulosa no parezca muy agradable de ser oída, pero para todos los que quieran conocer la verdad de lo ocurrido y de lo que ocurrirá otra vez en el futuro dado el carácter de la naturaleza humana —si no es lo mismo será muy parecido—, creo que les bastará saber que es una historia útil.»

Casi todo el libro se dedica a los acontecimientos militares y políticos ocurridos desde el año 431 antes de Cristo en adelante, pero, tal como he indicado antes, Tucídides creyó importante referirse al menos brevemente al pasado del que atenienses y helenos procedían. Es evidente, escribe Tucídides, «que lo que ahora se llama Hélade no tenía antiguamente una población sedentaria como ahora, sino que eran frecuentes los cambios de residencia de sus hombres...». Por otro lado, el nivel cultural en la antigüedad era muy bajo. «Pues como no había comercio, y no se mezclaban los unos con los otros sin miedo, ni viajaban por tierra ni por mar; y como cada grupo utilizaba lo que tenía para sobrevivir y no tenían bienes superfluos ni riquezas... sus ciudades no eran grandes ni gozaban de abundancia de recursos de ninguna clase.»

Aparte de la inseguridad y las privaciones que, según Tucídides padecían los griegos en sus primeros tiempos, tenían que sufrir además los ataques piratas:

> Los bárbaros que vivían en tierra cerca de las playas, y los que habitaban en las islas, desde que empezaron a navegar frecuentemente con sus embarcaciones se pusieron a practicar la piratería..., pues esta actividad no sólo no parecía entonces deshonrosa sino que hasta proporcionaba cierta gloria a quienes la ejercían.

Por el libro de Tucídides sabemos que en los tiempos más remotos los griegos «se robaban mutuamente» y que «todos los griegos llevaban corrientemente armas debido a que sus residencias no estaban protegidas y a que no estaban seguros los unos de los otros cuando se relacionaban; de modo que pasaban toda la vida armados, como hacen los bárbaros».

Podríamos preguntarnos aquí cuál era el método por el que Tucídides obtenía los datos para sus descripciones de la vida griega de tiempos tan lejanos. La respuesta es fácil: el mismo que utilizaron los antropólogos del siglo XIX, es decir lo que en el siglo pasado se bautizó con el nombre de «método comparativo», y que consiste en suponer que los pueblos primitivos o bárbaros contemporáneos son una muestra de lo que había sido la propia civilización occidental en sus inicios. Los antropólogos del siglo XIX comparaban estos pueblos con lo que debieron ser nuestros antepasados. Otro de los métodos utilizados por la proto-antropología y la antropología de los siglos XVIII y XIX era el de estudiar los remanentes de formas culturales atrasadas en las zonas marginales de la civilización occidental moderna. Estos estudiosos de la cultura investigaban los rituales, los juegos y otras actividades cuya función en la sociedad contemporánea no parecía ser otra que la diversión, con la esperanza de encontrar en estos campos residuos de las acciones y creencias que otrora habían formado el núcleo de la civilización occidental, aunque entonces no fueran más que huellas de un pasado primitivo.

Es interesante ver cómo Tucídides utiliza precisamente la misma clase de observaciones cuando trata de demostrar su tesis de que antes de llegar al nivel cultural y político que disfrutaban en aquella época, los griegos habían vivido en un estado de primitivismo y escasez. Por ejemplo, cuando defiende su opinión de que los propios griegos habían practicado la piratería, escribe: «Así lo vemos en algunos de los que viven actualmente en tierra, pues entre ellos es honroso saber practicar esos actos con astucia». Utiliza asimismo este método en relación con su afirmación según la cual los primeros griegos robaban, cuando dice que «incluso hoy día en muchas partes de Grecia todavía se vive así». Del mismo modo, habla de que en su época había pueblos alejados y atrasados entre los que «no se ha interrumpido la costumbre de llevar armas». Sigue diciendo que «hasta hace bien poco» los ancianos, más reacios a los cambios, llevaban el cabello y vestían de una forma que en otra época había estado directamente relacionada con el hecho de ir siempre armado, y representaban por tanto una supervivencia de algo que había sido corriente a pesar de que en aquellos momentos estuviera pasado de moda y resultara arcaico. También dice que así como «algunos bárbaros, sobre todo los de Asia, tienen la costumbre de dar premios a los vencedo-

res de los combates de lucha y de boxeo, y se ponen unos ceñidores cuando participan en esos torneos», los griegos del pasado también celebraban esta clase de competiciones. «Y en muchos otros aspectos —concluye Tucídides— se podría mostrar que los griegos antiguos vivían de modo similar al que lo hacen los bárbaros de nuestra era.»

Esta reconstrucción antropológica del pasado griego tiene como objetivo demostrar no solamente la superioridad de la cultura de la Atenas de Tucídides sino también el hecho de que esta superioridad surgió de un pasado muy primitivo. En una palabra, Tucídides creía que antes de explicar lo ocurrido a partir del año 431 era necesario hablar del progreso experimentado por Atenas.

Tucídides contribuyó en otro aspecto a la idea de progreso de los griegos y también del mundo postclásico, un aspecto relacionado con su forma de presentar los datos históricos, con la estructura de su obra. Se trata de una estructura narrativa, unilineal y cronológica. Es la misma clase de ordenación que llegó a convertirse muy pronto en el método corriente de los historiadores, y que todavía se sigue en la actualidad. Hay un comienzo, una zona central y un final, que Tucídides no pudo llevar hasta su auténtica conclusión debido al exilio que padeció y a su muerte. El término de referencia de esta sucesión lineal fue, para Tucídides, la guerra entre Atenas y Esparta. Para la interminable y todavía inconclusa serie de sucesores suyos, el término de referencia sería casi todo, desde un pueblo hasta toda la humanidad, y su historia siempre ha sido contada con la misma estructura lineal que siguió Tucídides.

PLATON

Al considerar la obra de Platón surge la pregunta de si en su obra, la más importante e influyente de las escritas en la época clásica, se encuentra o no una visión clara de la idea del progreso de la humanidad a lo largo de grandes lapsos de tiempo. La respuesta es un rotundo sí. Pero debemos prepararnos para hacer frente a todos

los estudiosos de Platón que no encuentran en él más que adoración por lo que no cambia, por lo intemporal y lo perfecto. También abundan, casi tanto como las anteriores, las interpretaciones que convierten a Platón en un reaccionario sin ingenio, en una mente empeñada en la idea de hacer regresar a los griegos a una edad de oro tribal. Son legión los que piensan que en Platón no está presente la idea de cambio, la de desarrollo o la de progreso y que afirman que para él el único mundo real es el de las formas perfectas, ya que todo lo demás es mera apariencia.

Sin embargo, esta imagen de Platón no hace justicia a una mente que, gracias a sus viajes y a la observación de los cambios políticos y sociales de la propia Atenas, tenía plena conciencia del orden empírico de la «apariencia»; una mente muy consciente y también profundamente analítica y crítica de todo lo referente a este orden. Tal como ha hecho notar F. M. Cornford en *Plato's Cosmology* (La cosmología de Platón), para este filósofo, como para muchos de los que le han seguido, hay *dos* niveles de realidad: el de lo esencialmente religioso o místico, lo intemporal, lo eterno y perfecto, por un lado; y por otro el de lo material, lo social, económico y político, el nivel en el que nos vemos obligados a vivir nuestras vidas. Para Platón, este nivel es, nos dice Cornford, dinámico y cambiante.

La obra en la que más claramente habla Platón del progreso es *Las leyes*, escrita hacia el final de su vida. Es un texto que representa lo que tenemos derecho a suponer que fue su pensamiento más maduro. El libro tercero de esta obra contiene el diálogo en el que habla del desarrollo de la humanidad y el progreso de las instituciones a lo largo de grandes períodos de tiempo. Como ocurría en el caso de Protágoras, también Platón estudia esta cuestión en el contexto de su análisis y explicación de la virtud, un tema que sin duda fue el que más atrajo la atención de la filosofía griega. Protágoras dijo que la experiencia mostraba que se había producido un progreso en este terreno; y Platón, un siglo después, afirma lo mismo en *Las leyes*.

Platón empieza ofreciéndonos el panorama de un desarrollo humano en el que participaron «miles y miles de ciudades» y que se ha producido a lo largo de un período

«inmenso e increíble de tiempo». Este filósofo considera axiomática la proposición del carácter fluctuante del progreso en el curso del tiempo, y asegura que ciudades que han sido avanzadas pueden volver atrás, y que las atrasadas pueden convertirse en adelantadas. Hace referencia luego a las múltiples leyendas que tratan el problema de los orígenes. Para los personajes que intervienen en este diálogo de Platón, es suficiente estipular que en algún momento, sin duda muy lejano en el tiempo, se produjo una catástrofe, seguramente una inundación, que borró todas las huellas de la civilización anterior. Sólo unos pocos lograron sobrevivir a esta catástrofe —lo más probable es que fueran los pastores, porque vivían en puntos tan altos que escaparon de los embates de las aguas— y ellos se convirtieron en los padres de un nuevo comienzo de la civilización.

Al igual que harían después muchísimos pensadores e investigadores, Platón habla del profundo primitivismo de los orígenes, cuando los hombres carecían casi totalmente de las artes y los bienes propios de la civilización. Este comienzo sin cultura ni conocimientos duró «miles de años». Naturalmente, aquel estado de la humanidad tenía sus compensaciones. La misma falta de instituciones, artes, metales, monedas y de formas complejas de organización política y social, hacía que los hombres se buscaran los unos a los otros.

La soledad hizo que los hombres se hicieran sociables y amistosos; por otro lado, era imposible que hubiera luchas por obtener medios de subsistencia. Con la excepción quizás de algunos casos que pudieron darse al principio de todo, los rebaños abundaban..., no faltaba leche ni carne, y además podían abastecerse con excelentes carnes por medio de la caza... Por todas estas razones, aquellos hombres no eran muy pobres, y la penuria no pudo conducirles a la enemistad; tampoco podían hacerse ricos pues no contaban con el oro ni la plata. Las sociedades en las que no hay riqueza ni pobreza producen caracteres excelentes y se libran de la violencia y el mal, de la rivalidad y la envidia. De modo que eran unos hombres muy buenos, en parte debido a este motivo, y en parte a su simplicidad...

Por lo que antecede es evidente que parte de la noción griega de primitivismo se ha colado en el pensamiento de Platón. He dicho ya que la equiparación entre simplicidad e inocencia moral, sin ser la única idea griega en torno a esta cuestión, era una creencia muy extendida. Posteriormente ha continuado vigente en el pensamiento occidental, tanto en las épocas griega y romana, como en el Renacimiento y también en el siglo XVII, que rindió culto a la idea del «noble salvaje», y en la literatura ecológico-romántica que tanto se está desarrollando actualmente. No tiene pues nada de extrañar que esta idea se refleje en algunas de las reconstrucciones antropológicas de Platón.

Pero, a pesar de sus consideraciones morales, la imagen que dibuja Platón habla de un desarrollo, de un progreso. En ella se establece la contraposición entre el estado original de simplicidad homogénea, de una sociedad en ciernes que todavía carece de las artes esenciales de la civilización, y las formas «modernas» de organización social y política. Al principio, dice Platón, los seres humanos estaban organizados solamente en forma de unidades de parentesco en las que «los únicos que gobiernan son los ancianos». «Los demás los siguen, y forman en conjunto un rebaño, como una bandada de pájaros, y se encuentran por lo tanto bajo el dominio patriarcal que es la forma de monarquía más justificable de todas».

Pero con el paso del tiempo se produce un crecimiento constante. Las propias unidades sociales de parentesco crecen también y, con el tiempo, «cada grupo acaba ampliándose hasta formar una tribu con leyes propias y dispuesta a imprimir su huella en sus hijos y en los hijos de sus hijos».

Esta es la primera gran fase del desarrollo social según Platón. A continuación viene la unificación de varios grupos de parentesco. Es aquí, señala Platón, cuando por vez primera «nos vemos insensiblemente embarcados en los orígenes de la legislación». Gradualmente, los jefes de los diversos grupos de parentesco se unen en una asamblea «y se atribuyen el nombre de legisladores». Luego se añaden nuevos pasos de carácter cultural y tecnológico, y también político. Hay que tener en cuenta que el propósito de estos párrafos es llegar a dar cuenta de la aparición de la ciudad-estado, el tipo de Estado que alcanzó su plenitud en Grecia. Para Platón, al igual que para cualquier

otro griego, la mejor explicación era la que mostraba que la ciudad era resultado de un crecimiento, del despliegue de unas cualidades contenidas en la simiente original.

«Hemos revisado un primer, un segundo y un tercer tipo de comunidades que fueron siguiéndose unos a otros *a lo largo de un largo período de tiempo*, y ahora llegamos, por fin, en cuarto lugar, a la fundación de la ciudad o, como quizás preferiréis, de la nación, que hoy en día continúa vigente igual que cuando se fundó.» (La cursiva es mía.)

Un elemento esencial de todo este razonamiento es la conciencia de la necesidad de que estos procesos se desarrollen a lo largo de considerables períodos de tiempo. Así, Platón dice que «el cambio no se produjo, sin duda, en un momento, sino *poco a poco*, durante un largo período de tiempo». (La cursiva es mía.) Platón, que había viajado mucho, podía citar muchos pueblos y culturas para ilustrar las diversas fases del desarrollo.

Antes de continuar nuestro estudio de la idea que del progreso se tenía en la época clásica hay que mencionar otro aspecto importante del pensamiento de Platón. Me refiero a la *función* que tiene esta digresión del filósofo por el campo del desarrollo de la humanidad. ¿Por qué se nos habla en esta obra tan práctica que trata del Estado y su administración, del pasado? La respuesta es muy sencilla. Para poder gobernar sabia y justamente el político necesita conocer el curso del desarrollo de la humanidad, tiene que saber distinguir entre los arranques en falso y los verdaderos orígenes. Para todos los griegos —y en esto, y a pesar de su doctrina de las formas eternas, Platón no era una excepción—, la realidad equivalía a crecimiento, y la sabiduría consistía en captar ese crecimiento. Platón escribe que muchos gobernantes, legisladores y negociantes han cometido equivocaciones debido a que imaginaban que tal o cual concepción de gobierno o comercio era algo perfecto en sí mismo y que hubiera sido eficacísima de no haber sido porque no contaron con individuos suficientemente capacitados para administrarla.

«Esta es, Clinias y Megilo, la acusación que dirijo contra los políticos y legisladores del pasado y el presente, y la hago con la esperanza de que el examen de sus causas muestre el camino que hubieran debido seguir.»

¡El camino que hubieran debido seguir! Este refrán se repetirá una y otra vez a lo largo de la historia de la idea de progreso. Si algo interesaba a hombres tan diferentes como Adam Smith y J. J. Rousseau, en *Wealth of Nations* (La riqueza de las naciones) y el segundo *Discurso* respectivamente, era precisamente descubrir «el camino» que gobernantes y legisladores «hubieran debido seguir». Estos dos pensadores de finales del siglo XVIII escribieron sus obras con la esperanza de que los líderes políticos las leyeran y se tomaran en serio sus consejos, y esta misma era la actitud y la esperanza de Platón. Es absurdo suponer que a Platón no le interesaba el futuro, que le daba igual que sus obras fueran aprovechadas para mejorar la situación de los hombres o que fueran olvidadas. Aunque su cosmología, con sus grandes ciclos concéntricos de tiempo, puede haber hecho pensar en la posibilidad de una extinción final, o una extinción temporal de las instituciones humanas, todo indica que Platón pensaba en un futuro a un plazo bastante largo cuando escribió sus diálogos políticos.

Que nadie imagine que la explicación del desarrollo de la humanidad que acabo de exponer es un detalle excepcional o infrecuente en las obras de Platón. Además de ese diálogo de *Las leyes* están el de *Protágoras*, mencionado anteriormente, y que Platón no hubiera escrito si no hubiese admirado al gran sofista, y otros como *El político* —que es una de sus mejores obras— o *La República*, un texto que desgraciadamente no suele ser valorado debidamente. En este último libro Platón presenta a un «extranjero de Elea» que empieza a explicar el progreso de la humanidad con la aparición de una nueva raza de hombres en una época remotísima.

El progreso empezó cuando esta raza comenzó a vivir. Al igual que en *Las leyes*, Platón habla de una fase inicial de simplicidad y falta de conocimientos. «En los primeros años los hombres carecían de toda clase de herramientas y artes. La tierra ya no proporcionaba alimentos espontáneamente y los hombres no sabían aún cómo producirlos pues, al no tener necesidad, jamás habían tenido que aprenderlo.» Pero gracias a los dones de los dioses —Prometeo les regaló el fuego y Hefaestos las artes— comenzó la larga tarea civilizadora. A partir de entonces, los únicos

responsables del progreso fueron los propios hombres.

También aquí Platón habla del paso de unos orígenes primitivos a fases más avanzadas de cultura y civilización con una finalidad muy clara, pues en este texto quiere ilustrar el hecho de que la misión del gobernante cambia según el período de que se trate. En pocas palabras, lo que quiere decir es que el arte de gobernar debe adecuarse a la situación de cada época. Es una conclusión que tiene un sabor muy moderno. En tiempos remotos, dice Platón, era necesario que el gobernante ejerciera un «control violento», que conociera el «arte del tirano». Pero cuando la civilización llega a un momento tan avanzado como el que vivió Platón, el auténtico político es el que busca «la libre aceptación» de los gobernados para todas sus decisiones.

No cuento aquí con espacio suficiente para establecer una comparación detallada de las diferencias entre lo expuesto en *El político* y el pensamiento más inmaduro de *La república*. Pero puedo afirmar sin temor a equivocarme que mientras que el joven Platón se entregó apasionadamente a esbozar lo que para él sería el estado perfecto, la *eutopia* en su más alto grado, una fiel representación de la idea del Estado, y no sintió necesidad de utilizar datos comparativos o históricos que pudieran desviar su atención de la perfección política, el Platón maduro de *Las leyes* y *El político* toma un punto de vista sustancialmente distinto, e invoca a menudo los datos históricos y comparativos.

Su obra permite pensar que no hay un Platón sino varios.[1] Por mucho que creyera en un depósito celestial de formas eternas, perfectas e inmutables, Platón no perdió de vista el mundo empírico. Algo semejante ocurre mucho más tarde en el caso de Newton, que pese a creer en Dios y en la revelación cristiana pudo dedicarse a estudiar sin prejuicios los principios del mundo natural. Platón creyó hasta el final en la existencia de un mundo sobrenatural en el que no existían más que ideas perfectas de las cosas, pero también sabía que hay otro mundo, el mundo

1. Recuérdese la famosa Carta séptima, donde Platón llega casi a renunciar a todo lo que había escrito antes por considerarlo alejado de sus verdaderas creencias.

en que vivimos, que está sometido al cambio y avanza de acuerdo con la ley del progreso.

También se puede desafiar la afirmación que hemos hecho aquí acerca de la fe de Platón en el progreso humano recordando que este mismo filósofo creía también en los ciclos: los ciclos amplios que abarcan grandes fases, y otros ciclos, concéntricos en relación con los primeros, a más corto plazo. No hay duda de que Platón, como casi todos —aunque no absolutamente todos— los pensadores griegos, creía en la realidad de unos ciclos en los que por fuerza entra la idea de la degeneración y la destrucción. (No comprendo que autores contemporáneos como, por ejemplo, Jacquelin De Romily en *Rise and Fall of States According to Greek Authors* [Ascenso y caída de los Estados, según los autores griegos], sean capaces de afirmar que no ven pensamiento cíclico en ninguno de los filósofos griegos y romanos.) Pero la filosofía y la ciencia greco-romana no se acaban con la noción del ciclo, aunque ésta fuera una de las que sostenían. De todos modos, no hay que olvidar que incluso en el pensamiento cíclico, lo que eventualmente degenerará y quedará destruido pasa antes por una fase de génesis y progreso. Pero esto no es más que un paréntesis ya que lo que verdaderamente importa en estas páginas es mostrar que por muy extendida que estuviera la idea de los ciclos en la antigüedad clásica, también había una sólida y fértil creencia en el progreso lineal desde el remoto pasado en dirección al futuro.

ARISTOTELES

Voy a tratar brevemente a este filósofo porque por mucho que llegaran a diferenciarse los pensamientos de Platón y su discípulo Aristóteles, gran parte de lo que he dicho acerca de la visión que el primero tenía del progreso puede afirmarse también del segundo. En *De generatione et corruptione* Aristóteles afirma que el cambio *natural*, sobre todo en el mundo orgánico, es cíclico o «circular». Pero no todo cae en esta categoría. Aristóteles nos dice que en otros terrenos el cambio cíclico es innecesa-

rio. Existe un fenómeno de pura regresión, y también se da el puro progreso.

El progreso cultural fascinaba a Aristóteles. En su libro *Política*, su descripción del paso de la familia al pueblo y la confederación de pueblos hasta llegar al Estado es una clara demostración de su creencia en el progreso político. Aunque, a diferencia de lo que hemos visto en Platón, Aristóteles no hace ninguna relación del proceso de desarrollo de toda la humanidad, sí se refiere frecuentemente a elementos o aspectos de este desarrollo. Como subraya Ludwig Edelstein «Aristóteles estudia detenidamente el modo en que fueron establecidas y perfeccionadas las artes y las ciencias». Siempre concede gran importancia a la invención, o mejor dicho, al inventor que pone en marcha un nuevo proceso histórico. Pero, de acuerdo con su creencia en el avance con el paso del tiempo, Aristóteles insiste también en que por grandioso que sea el acto original de invención, los responsables de las sucesivas modificaciones son superiores. Se trata de una versión antigua de lo que en el siglo XVII se llamaría la «polémica entre los antiguos y modernos». Aristóteles es partidario de los modernos.

El siguiente pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, citado por Edelstein, tiene un aire casi contemporáneo a nosotros: «Nadie puede alcanzar adecuadamente la verdad aunque, por otro lado, no podemos fallar colectivamente; pero cada uno dice algo cierto acerca de la naturaleza de las cosas, y aunque individualmente colaboremos en nada o en muy poco a la verdad, entre todos juntos conseguimos acumular una cantidad considerable de verdad». Para Aristóteles, comenta Edelstein, «la civilización no es obra de los dioses ni de los héroes, seres mitad humanos, mitad divinos, sino de la cooperación de los hombres a lo largo de la historia pues los hombres se ayudan mutuamente y están atados los unos a los otros como los eslabones de una cadena». El siguiente pasaje de Aristóteles corrobora esta opinión. Se trata del primero o uno de los primeros en haber utilizado una imagen que haría fortuna en la tradición occidental:

Los que ahora son famosos han tomado el testigo, como si se tratase de una carrera de relevos (pasándoselo de mano en mano, y aliviándose mutuamente del esfuerzo), de los muchísimos predecesores que supieron progresar en el pasado, haciendo así posible el progreso.

Como Platón, Aristóteles creía que la raza humana es eterna, y que aunque tal o cual sociedad o civilización ascienda para luego caer, la humanidad en conjunto sigue progresando. En la *Política* nos dice que si los cambios experimentados por las artes y las ciencias han sido tan evidentemente ventajosos para los hombres, también los cambios políticos deberían ser entendidos de igual forma.

Si la política es un arte, tiene que cambiar, como les ocurre a las demás artes. La necesidad de ir mejorando se capta al comprobar que las costumbres antiguas son excesivamente simples y bárbaras [como a buen seguro recordará el lector, es lo mismo que decía Tucídides en las primeras páginas de su *Historia de la guerra del Peloponeso*]... Los restos de las leyes antiguas que han llegado hasta nosotros son completamente absurdos..., los hombres desean en general el bien y no una repetición de lo que vivieron sus padres... los hombres primitivos, tanto si nacieron de la tierra o eran supervivientes de alguna catástrofe, debieron ser parecidos a los necios que viven entre nosotros..., y sería ridículo contentarse con tan pobres nociones. Ni siquiera cuando las leyes se fijan por escrito hay que desear que no vuelvan a alterarse jamás.

Igual que hubiera hecho cualquier reformista social de los siglos XVIII y XIX, Aristóteles niega la validez de lo pasado y no duda en comparar a los antiguos con lo que nosotros consideramos necedad. Hombres como Locke y sus seguidores, o como los Padres Fundadores de los Estados Unidos, que se enorgullecían de conocer a fondo el pensamiento político de Aristóteles, sabían muy bien que en este filósofo podían encontrar justificación incluso revoluciones como las que vivieron Inglaterra en 1688 y América del Norte en 1776.

En cualquier caso hay que abandonar para siempre el supuesto repetido por tantos estudiosos del pensamiento político griego —incluso los más recientes—, según el cual los antiguos griegos veían al tiempo y al cambio como a enemigos, y creían que la realidad estaba sólo en lo permanente y lo inmutable, y pensaban que todo estaba gobernado por el destino.

LA CIVILIZACION HELENISTICA

Seguiré aquí la periodización convencional que da el año 323 antes de Cristo (fecha de la muerte de Alejandro) como inicio de la civilización helenística, y el año 30 antes de Cristo (fecha del establecimiento del Imperio Romano, en el que Grecia quedaba incluida) como su final. El tratamiento que recibe la cultura de este período —con la excepción de lo que se dice de él en la historia de la ciencia y la tecnología— suele ser sombrío. Se habla de caída, decadencia y de una filosofía que prefiere olvidarse del mundo para estudiar otras cosas y replegarse sobre sí misma. Pero, aunque los comentaristas no acostumbren a encontrar en los pensadores helenistas optimismo ni fe en el desarrollo del pensamiento humano o en la capacidad que tienen los hombres de ir mejorando las estructuras políticas y la situación moral de la sociedad, en realidad, si se estudia detenidamente esta época se encuentran muchos elementos parecidos a los de la llamada edad de oro del racionalismo griego, es decir, a los de los filósofos que acabamos de estudiar.

Es cierto que durante la época helenística surgió la escuela de los cínicos, que exaltaban lo sencillo y lo natural rechazando implícitamente los logros culturales (y especialmente los materiales) conseguidos por el hombre. La escuela del escepticismo se fundaba sobre todo en la desconfianza en los resultados que pueda obtener la razón y no creía que la civilización estuviera progresando. Por fin, la escuela peripatética, que sentía cierto respeto por los pasos adelante que daban las artes y las ciencias, miraba sin embargo con nostalgia hacia el pasado primitivo. Por otro lado, como resultado de los esfuerzos realizados por Alejandro Magno, después de llegar a Persia y conquistarla, por unificar Occidente y Oriente —llegó incluso a ordenar que se celebrasen matrimonios entre griegos y persas— y lograr que las ideas y creencias orientales se abrieran camino en Occidente, y viceversa, durante la época helenística llegaron a Grecia muchas ideas exóticas que los atenienses del siglo de Pericles hubieran rechazado.

Pero, una vez aceptado todo esto, todavía queda un

núcleo de cultura helenística sin estudiar. Sir Gilbert Murray y otros autores tratan de convencernos de que esa época se definió por su antirracionalismo y su pesimismo, actitudes que a la postre producirían una crisis anímica del pueblo considerado colectivamente, favorecerían la llegada de creencias místicas y ocultistas procedentes de Oriente y basadas precisamente en el repudio de la razón y del progreso material, y prepararían en último extremo la llegada y difusión del cristianismo. Sin embargo, y a pesar de esta visión convencional que sólo destaca el rechazo helenístico de la condición terrenal del hombre y el interés desorbitado por la vida que hay después de la muerte y las religiones que preparan al hombre para esa vida de ultratumba, también pueden encontrarse en este período abundantes muestras de un pensamiento racional y científico, así como de la fe en el progreso material.

A diferencia de lo ocurrido en la Atenas de Pericles, en el período helenístico se produjeron muchos extraordinarios descubrimientos en el campo de la física y muchísimos inventos mecánicos que cambiaron profundamente la vida cotidiana de los hombres. En su reciente libro *Plato's Universe* (El universo de Platón), Gregory Vlastos sitúa las cosas en una perspectiva más adecuada, por lo que se refiere a la filosofía *helena,* cuando afirma que, si bien no puede decirse que concibiera la ciencia del modo que nosotros la entendemos, llegó sin embargo a «la concepción del cosmos que la ciencia natural y su práctica *presuponen*». Fue precisamente en la Grecia del período *helenístico* cuando hicieron aparición las ciencias naturales y la ingeniería. Con ello se creó una tradición que aunque vacilara y estuviera a veces a punto de extinguirse, como ocurrió durante los dos o tres primeros siglos después de la caída del imperio romano, volvería a robustecerse a partir del siglo XII, pero sin dejar nunca de dar frutos. Así lo indica Lynn White en *Medieval Technology and Social Change* (Tecnología medieval y cambio social) al destacar los inventos de comienzos de la época medieval que cambiaron no sólo la agricultura sino la vida europea en su conjunto.

Es fácil imaginar que la Grecia de Eratóstenes y Arquímedes, por no citar más que a dos de los científicos más importantes de esos años, tenía que tener algunos filosó-

fos capaces de mantener la fe de sus antecesores en la razón y el conocimiento, y de reconocer el progreso experimentado por la humanidad, resistiéndose, como Protágoras, Esquilo, Platón y Aristóteles, a ceder a la seducción de las del arcaísmo y el primitivismo.

Uno de ellos fue Epicuro. Y otro Zenón, fundador del estoicismo. Hablando del primero, Edelstein escribe: «Epicuro siguió, en su análisis del desarrollo de la civilización, la línea progresista anterior, remodelándola incluso con aportaciones personales». Este autor distingue por ejemplo entre las criaturas sub-humanas, dotadas por la naturaleza de un instinto que les permitía sobrevivir, y los seres humanos, cuya propia fragilidad frente a las fuerzas de la naturaleza les condujo a buscarse la ayuda de procedimientos artificiales. Edelstein nos recuerda que para Epicuro la naturaleza humana se vio forzada por las circunstancias «a aprender y hacer muchas cosas; posteriormente, el razonamiento elaboró lo que la naturaleza había sugerido y surgieron nuevas invenciones, algunas rápidamente y otras con lentitud, de forma que mientras que en una época los avances eran grandes, en otra eran escasos».

Zenón, fundador de la escuela estoica que rivalizó con el epicureísmo en el campo filosófico, declaró que la aparición del hombre coincidió, gracias a la intervención divina, con la de las artes y técnicas. Zenón no concebía una edad de oro en el remoto origen de la humanidad. Para él fue el hombre, ayudado desde luego por la providencia, quien logró hacer de la tierra un lugar habitable, quien logró sacar de ella los bienes materiales imprescindibles para que los seres humanos pudieran por fin preocuparse por la moralidad y la mejora de las costumbres que, para Zenón, eran el verdadero distintivo del hombre sabio y virtuoso. Aunque para los estoicos el hombre virtuoso fuera aquel que no diera importancia exagerada a los placeres materiales y sensuales y que comprendiera que el verdadero placer sólo se obtiene mediante la práctica de actos moralmente buenos, no por ello cerraban los ojos a las artes materiales. Y por muy diferente que fuera su concepto de la razón, puede decirse que entre los estoicos y Platón hay una indudable continuidad.

«En conjunto —escribe Edelstein—, la primera filosofía helenística no expresó tanto entusiasmo por el ideal del progreso como su antecesora clásica.» Pero Edelstein señala asimismo que es imposible averiguar hasta dónde llegó este progresismo moderado en la colectividad helenística. Algunos como Dicaerco y Arato lamentaban que la humanidad hubiera degenerado en relación con la edad de oro inicial, y creían que esta degeneración se debía a que los criterios del conocimiento práctico habían acabado por imponerse sobre los de la moralidad. Pero hay pruebas que permiten pensar que a lo largo del período helenístico, los principales filósofos —el último y más importante fue Lucrecio— conservaron la fe en el conocimiento y la convicción en el progreso del conocimiento —y por lo tanto en el del bienestar de los hombres— que empezó con Hesíodo y Jenófanes, y tuvo un vigoroso florecimiento en los siglos V y IV antes de Cristo. Veamos lo que escribe Arnaldo Momigliano en este contexto:

> Los sabios griegos jamás franquearon los límites de la *polis*, siempre aceptaron sus dioses y muy raras veces rechazaron su moralidad convencional. Si excluimos a los cínicos, a los que nadie que no fueran ellos mismos consideraba sabios, la imagen griega de la sabiduría representaba una forma más elevada de virtud cívica. Cuando los sabios buscaban la sanción religiosa (como los pitagóricos y Sócrates), nunca desafiaban los ritos ni los santuarios aceptados por sus conciudadanos. Sócrates recibió la aprobación de Delfos, e incluso aceptó la condena que se le impuso de acuerdo con las leyes ordinarias de su propia ciudad. Las tradiciones de los Siete Sabios, que adquirieron una forma coherente a partir del siglo V antes de Cristo, insisten en que el contenido de sus enseñanzas, aun siendo ligeramente excéntrico, era práctico.

La fe en el progreso intelectual y cultural que encontramos entre los griegos no hubiera podido existir de no darse el ambiente al que se refiere el profesor Momigliano. Hubo desde luego numerosas variaciones tanto en el siglo V como en el II y el I antes de Cristo. Pero en conjunto, tal como subrayan claramente las filosofías de Epicuro y Zenón, la fe en el conocimiento y la sabiduría, y en la capacidad del hombre de mejorar su situación individual y colectiva, no perdió fuerza.

Esta fe fue sin duda lo bastante fuerte como para cautivar al romano Lucrecio, cuyo gran libro *De natura rerum* es por un lado la culminación triunfal de la era helenística, pero también, vista desde la perspectiva del futuro, la única obra de toda la antigüedad que contiene por adelantado algunos aspectos de teorías tan modernas como la de la selección natural de las especies que propuso Charles Darwin. Lucrecio es uno de los tres poetas más importantes de la lengua latina, y si Virgilio y Catulo seguirán atrayendo a los lectores por los méritos intrínsecos de su dominio de la poesía en el sentido más puro del término, y dejando a un lado el campo del conocimiento histórico, es innegable que Lucrecio es *el* poeta-científico, *el* poeta-filósofo por excelencia entre los romanos, y seguirá siéndolo mientras haya alguien dispuesto a leer los clásicos. Por otro lado, Lucrecio es el defensor más destacado del progreso humano entre los romanos. Su obra es una declaración completa y elocuentísima de lo que poco a poco había ido siendo creado por los escritores que van desde Hesíodo hasta Epicuro.

Tal como demuestran las primeras páginas de su obra maestra Lucrecio conocía muy bien los escritos de los griegos, y tanto sus comentarios como sus críticas permiten ver que comprendía perfectamente las doctrinas de los griegos empezando por Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y otros pre-socráticos. La doctrina de los átomos en el vacío expuesta por Demócrito fue la que más influyó en él, al menos en la primera parte de su obra. Pero el filósofo que más admiraba Lucrecio era Epicuro, que supo combinar la filosofía de los átomos con otros elementos de carácter no sólo físico sino también psicológico y sociológico. Esta admiración se debía entre otras cosas a que Lucrecio comprendió que Epicuro, sin llegar a condenar al olvido a todos los dioses, creó un sistema de pensamiento en el que no era necesario recurrir a los dioses para dar una explicación de los procesos físicos y humanos.

En la obra de Lucrecio no hay nada que pueda llamarse religión, en el sentido convencional del término, como no sea la apasionada y profunda adoración que este filósofo sentía por la naturaleza. Nadie puede discutir que la gran obra de Lucrecio cumplió una función religiosa con su determinación de postergar el miedo a la muerte, buscar consuelo y fortaleza en lo natural y lo racional, y esforzarse por encontrar la mayor tranquilidad y serenidad posibles para la mente humana. Al empezar su poema Lucrecio dice que la religión es «nuestro enemigo». El fanatismo, continúa, ha causado «en muchas ocasiones acciones execrables y malvadas». Aunque es posible que Lucrecio tolerase, sin llegar a suscribirlas, algunas formas benignas y moderadas de fe religiosa, despreciaba y detestaba lo que él califica de «supersticiones». Con frecuencia, escribe, estas creencias han sido causa de los más graves tormentos espirituales del hombre. Dadas las amargas quejas que contra la religión pronuncia Lucrecio, y la fuerza de su canto al hombre y la humanidad, es fácil comprender la virulencia con que posteriormente fue atacado desde la cristiandad, a pesar de que los propios autores cristianos tomaron prestadas de Lucrecio muchas ideas e imágenes. San Jerónimo llegó al extremo de decir que Lucrecio estaba loco y que acabó suicidándose por ser incapaz de seguir viviendo con las ideas que sostenía. Por desgracia apenas sabemos nada de la vida de Lucrecio y no hay modo de desmentir la afirmación de San Jerónimo. Sin embargo, los lectores del libro *De la naturaleza de las cosas* conocen la tranquilidad, la serenidad y la calma que subyacen los versos de este poema épico de la evolución.

Como han notado Cyril Bailey, el principal traductor de Lucrecio al inglés, y el historiador Charles N. Cochrane, el poema de Lucrecio es, a su modo, profundamente religioso. De hecho su autor debió escribirlo con intención de tranquilizar a los hombres de su época, que era una época conflictiva, dividida políticamente en grupos enfrentados, víctima de problemas económicos, y sometida a rebeliones que hubieran sido impensables años antes, y testigo de toda una serie de actos de traición. En estas circunstancias es fácil de comprender que se perdiera la fe en los dioses antiguos, y que el lugar donde este fenómeno se diera con más fuerza fuera precisamente la ciudad de Roma. Nuevas creencias combatían las tradicionales, y aparecían, importadas de Oriente, nuevas religiones que iban captando seguidores del mismo modo que lo haría

la fe cristiana el siglo siguiente, sobre todo en las ciudades. Pero es indudable que hubo muchos romanos cultos y de gran rectitud moral que, aunque no tuvieran la fe de sus padres con la misma intensidad que sus antepasados, rechazaron sin embargo las nuevas doctrinas que, en muchos casos, traían consigo rituales y sacrificios repugnantes. El poema de Lucrecio debió ser para estos últimos una «buena noticia» tanto por su contenido intelectual como por su belleza literaria. A Lucrecio le resultaban también antipáticos fenómenos como los de la corrupción política, la clarísima decadencia de las costumbres, la consagración del escepticismo y el cinismo, y las mofas directas y a menudo pornográficas a que eran sometidos incluso los templos más sagrados. Una época tan entregada al mal y tan hundida en una bancarrota intelectual necesitaba un testimonio que devolviera la fe en el bien y la razón. Es fácil imaginar que algo así debía pensar Lucrecio, y seguramente se propuso este objetivo cuando decidió escribir su largo poema. A este respecto resulta muy interesante leer lo que Charles N. Cochrane escribió en *Christianity and Classical Culture* (El cristianismo y la cultura clásica):

> Su objetivo era efectivamente demostrar la posibilidad de superar la anarquía; y si en cierto sentido Lucrecio utiliza el lenguaje de la rebeldía, no lo hace para alimentar las llamas de la pasión revolucionaria sino para tratar de establecer un nuevo principio de entendimiento y control. Y ese principio era el de la razón...

La religión, que desde el punto de vista racionalista no había sido nunca capaz de frenar los sentimientos de inseguridad y terror de los hombres, no podía en aquel momento ni siquiera desviarlos. Había llegado el momento de que el conocimiento y la razón intervinieran. Por eso Lucrecio, al empezar su libro, apela a Venus, «engendradora» del pueblo romano, para que le ayude a que sus versos tengan «gracia eterna», a fin de que «en tierra y mar queden suspendidos el tumulto y las fatigas de las guerras». El mensaje que Lucrecio ofreció a sus contemporáneos es el de un panorama en el que el mundo, el hombre y la sociedad se encuentran en evolución, un mundo que empieza con «los primeros comienzos de las cosas, a partir de las cuales crea la naturaleza todas las cosas, y las hace crecer, para disolverlas de nuevo cuando perecen...». Sólo a finales del siglo XVIII o a comienzos del XIX volvemos a encontrar una obra —por ejemplo, el brillante y erudito texto de Erasmus Darwin, *Zoonomia*— en la que se combinen armónicamente el pensamiento naturalista con la poesía, en la que se predique la idea de que la ley de la vida es el desarrollo.

La explicación que hace Lucrecio de los comienzos del universo, cuando se produjeron colisiones y conformaciones fortuitas de átomos —y hay que subrayar que habla de «azar», no de necesidad, y que insiste en ello—, describe detalladamente los sucesivos movimientos y procesos, engendrados cada uno de ellos en el anterior, que con el tiempo llevaron a la aparición del mundo y de los seres vivos. Baste decir que para Lucrecio el proceso de desarrollo necesitó un período de tiempo inmenso, y que la esencia misma del proceso consistió en una infinidad de «experimentos naturales» en los que aparecieron ciertas formas de vida que, por no ser adecuadas a las circunstancias acabaron desapareciendo, mientras que otras fueron capaces de engendrar formas de vida nuevas y más elevadas. Hay más de una sugerencia de lo que, casi dos mil años después, Darwin llamaría «selección natural» y, siguiendo a su admirado contemporáneo Herbert Spencer, «supervivencia de los mejores dotados». Lucrecio escribe que la experimentación y adaptación naturales traen consigo por fuerza el hecho de que algunas especies estén condenadas a desaparecer mientras que otras logran propagarse. Lo que cuenta por encima de todo es la diferente capacidad de reproducción:

> Pues vemos que para que las razas engendren y se propaguen tienen que darse unidas muchas cosas; primera que no falte la comida, y luego algo que permita que las semillas entren en sus cuerpos y salgan luego de entre sus miembros... Y por fuerza tiene que haber ocurrido que muchas razas de cosas vivas perecieron y no pudieron generar y propagar su descendencia. Todos los animales a los que ves alimentarse del aliento de vida se han visto protegidos por su astucia o su valentía, o por su rapidez, y estas cualidades han permitido que siguieran viviendo. Y hay muchas especies que por su utilidad nos han sido confiadas, y de este modo perseveran bajo nuestra tutela.

Pero lo que más nos importa aquí no es el pensamiento evolucionista biológico de Lucrecio ni tampoco sus ideas científicas basadas en el atomismo, sino la imagen que nos da del desarrollo de la humanidad, que está contenida en el famoso libro quinto de su obra. Hasta finales del siglo XVIII no volveremos a encontrar en la literatura occidental ninguna descripción tan detallada, medida y tan bien clasificada por etapas del origen y progreso de las artes y las ciencias, como la que aparece en *De la naturaleza de las cosas.*

Lucrecio empieza explicando la situación de los seres humanos en el momento en que comenzaron a existir, en la medida que esa situación puede ser reconstruida por medio del razonamiento y la especulación. Lucrecio subraya que el cuerpo y la mente humana eran al principio muy fuertes, y que gracias a su habilidad e ingenio los primeros hombres inventaron las armas que les permitieron defenderse de las fieras, los reptiles y pájaros que había entonces en la tierra. También averiguamos en su descripción que los seres humanos vivían entonces muchos años y se alimentaban de bellotas y frutos silvestres, que en aquella época eran muy grandes y abundantes. Al principio no había ningún tipo de comunidad; los seres humanos andaban, comían y dormían solos y copulaban cuando les impulsaba el deseo sin que luego surgiera el vínculo que aparece en el momento en que se reconoce el parentesco. Es cierto que a menudo los hombres morían víctimas de animales más grandes, fuertes y fieros, pero no había guerras como las que posteriormente condujeron a morir en un solo día a millares de guerreros «ni estrellaban los mares a los hombres y los barcos contra las rocas». Esencialmente, es la imagen del estado primitivo del hombre que encontramos también en el segundo *Discurso* de Rousseau.

También ocurre lo mismo con la narración de los pasos que dieron los hombres para salir de esta situación primitiva. Gradualmente se inventaron las chozas que permitían protegerse de los elementos, y los hombres aprendieron a adaptar las pieles de los animales para utilizarlas como vestidos, empezaron a utilizar el fuego, «y la mujer se emparejó con el hombre» para vivir juntos en un mismo sitio. Lentamente fueron aprendiendo «las leyes del matrimonio» y apareció la familia. Después unas familias se unieron con otras. «Luego los que eran vecinos establecieron relaciones, absteniéndose de hacerse daño mutuamente» y «con sus gestos y voces se dijeron que era justo compadecerse del débil».

Lentamente apareció el lenguaje. Lucrecio no cree que la lengua fuera un regalo de los dioses, pero tampoco que la inventara un solo individuo o un único grupo de individuos en un momento dado. El papel de los héroes culturales en la explicación de Lucrecio es mínimo. Por lo que se refiere a la lengua, Lucrecio especula diciendo que evolucionó muy lentamente a partir de los gritos comunes a los hombres y los animales y también (anticipando en esta intuición lo que diría luego la filología del siglo XIX) a partir de la experimentación con los sonidos, sobre todo los que hacen los niños, que eran resultado natural de las relaciones del hombre con el hombre, con el mundo animal y con el universo.

Lucrecio da gran importancia a la influencia que en los primeros tiempos tuvieron «aquéllos que tenían más despejado entendimiento», lo que demuestra una vez más que el poeta romano creía en la selección natural como un mecanismo que fomenta el cambio. Estos individuos mejor dotados incitaron a sus congéneres «a cambiar su anterior forma de vida, adoptando otra nueva, y les enseñaron a usar el fuego». Pero estos hombres mejor dotados no eran diferentes a los demás, sino resultado de cambios naturales, es decir que en ningún sentido eran seres de origen divino o producto de un mal reparto divino de las cualidades humanas.

Los primeros tiempos de la humanidad no fueron completamente felices. Pronto apareció la propiedad, y se descubrió el oro «que permitió que a los fuertes y bellos les fuera sustraído el honor; por lo común, por fuertes que sean los hombres, por bello que sea su cuerpo, siempre van siguiendo a los ricos». Aquí Lucrecio no puede resistir la tentación de filosofar y añade: «Si el hombre se dejara guiar sólo por la razón, no habría riqueza superior a la de ser recto y moderado». Gradualmente hicieron aparición los reyes que gobernaron con poder y majestad, pero tras la monarquía surgió la anarquía, y el gobierno absoluto cayó «bajo los pies del pueblo». Después hubo una

fase en la que todas las cosas estaban desordenadas: «cada cual para sí el cetro pedía». Pero también esta fase pasó con el tiempo y luego empezaron a establecerse los cimientos auténticos del gobierno y la legalidad, de modo que el anterior poder monárquico arbitrario fue sustituido por una serie de principios aceptados por todos.

Lucrecio dedica gran atención al origen y desarrollo de la religión. Como él no creía en los dioses, y sentía admiración y gratitud hacia los filósofos que, como Epicuro, liberaron a los hombres de la esclavitud que las religiones les imponían, Lucrecio dio una explicación naturalista de los orígenes de la creencia humana en las deidades y las fuerzas divinas. Los primeros hombres «aunque despierto el ánimo, veían simulacros sobrenaturales exagerados por la ilusión del sueño». Pero a estas fantasías y espejismos acabaron atribuyéndoles una realidad externa. Y como el hombre primitivo no sabía dar razón de los «fantasmas celestiales» y «el paso repetido de las diversas estaciones del año», se refugió en la creencia en lo sobrenatural.

> Por eso situaron la morada y el palacio de los dioses en el cielo, porque es en el cielo donde giran la luna y el sol; del cielo viene la noche, del cielo el día, y en él brillan los astros errantes y por él cruzan los fuegos que vuelan; y del cielo proceden las nubes y rocíos, las lluvias y la nieve, y los vientos, rayos, granizos y el rápido retumbar de los truenos, y el estruendoso murmullo de las amenazas celestiales.

Una vez más, Lucrecio hace un comentario: ¡de cuántas desdichas se hubieran librado los hombres si no se hubiesen visto empujados por el miedo a lo desconocido a aceptar la existencia de los dioses! Es mucho mejor, dice Lucrecio, observar con tranquilo razonamiento tanto las turbulencias como las calmas de la naturaleza. Sin embargo, y dicho esto, Lucrecio explica otra vez que es muy comprensible que el primer núcleo humano, asustado por lo desconocido, acabara creyendo en dioses y otras esencias sobrenaturales.

Después especula sobre la aparición de los metales preciosos. Supone que había sin duda en los primeros tiempos partes de la tierra abiertas por fisuras en las que los efectos de los incendios, de las inundaciones o los terremotos, dejaron expuestas a la luz filones de estos metales. Con el tiempo los hombres se dieron cuenta de su existencia. «Y cuando vieron que se endurecían y que brillaban, los recogieron, seducidos por su hermosura.» Más tarde debieron darse cuenta de que utilizando el mismo fuego que muchas veces había hecho emerger a los metales, sería posible darles forma «y hacer que se adelgazasen y extendiesen y rematasen en aguda punta».

No tengo espacio suficiente para describir la idea de desarrollo expuesta detalladamente por Lucrecio. Pero creo que bastará citar el siguiente párrafo, el último del libro quinto, que cierra su explicación de cómo fueron evolucionando las bellas artes, la música, y también la navegación y otras:

> Y la navegación, la agricultura, la construcción de paredes, la invención de las leyes, y las armas, los caminos, los vestidos y toda clase de invenciones semejantes, y también todas las que no proporcionan más que gusto, la canción, la pintura, y la escultura, se inventaron a fuerza de experiencias, de necesidad y de industria. Y así, *poco a poco,*[2] *avanzando paso a paso (pedetemtim progredientes) las fueron aprendiendo y mejorando. De este modo el tiempo, poco a poco, trae los descubrimientos de las cosas, que la razón eleva a la luz. Pues vieron cómo las cosas, una tras otra, iban haciéndose más claras en sus mentes, hasta que gracias a sus artes llegaron a lo más alto.*

La importancia que doy a este párrafo no es exagerada. No solamente es la primera vez que alguien usa el término *progredientes,* de la que procede nuestra palabra «progreso», sino que además, por su contenido, su significado y su orientación podría ser situado perfectamente entre las docenas de obras que sobre el progreso de la humanidad fueron escritas en el siglo XVIII y ya muy entrado el XIX. Encontramos aquí todos los aspectos fundamentales: Lucrecio afirma que se trata de un proceso natural (el progreso es fruto del esfuerzo del hombre, con autonomía completa de toda causa o intervención divina); subraya el papel esencial de la inteligencia y el ingenio humanos;

2. Como se recordará, es la misma frase que usa Platón, y la que había utilizado, aproximadamente, Jenófanes, en una época incluso anterior.

insiste en el carácter gradual, lento y acumulativo del proceso; y, al final, hace referencia a «lo más alto». No hay nada parecido a esto en toda la literatura occidental hasta que llegamos, en 1750, a los discursos de Turgot, y al segundo *Discurso* de Rousseau. Lucrecio escribió este párrafo, y todo este capítulo, el siglo I antes de Cristo.

Lucrecio demuestra también concebir grandes esperanzas para el futuro. Véase por ejemplo este párrafo entresacado de los primeros versos del libro quinto:

> Sé sin embargo que nuestro mundo está en su adolescencia, y el firmamento es muy nuevo porque su comienzo no fue hace mucho tiempo. Por esta razón todavía se están perfeccionando ahora algunas artes, y hasta se están inventando otras; los barcos han mejorado, y bien poco hace que los músicos inventaron los sonidos melodiosos. Esta naturaleza de las cosas, esta filosofía, han nacido ahora, y yo he sido el primero que ha podido explicarla en la lengua de mi país.

Unas frases así no hubieran podido ser escritas por alguien que, por decirlo en las palabras de J. B. Bury, «no tuviera la esperanza de que en el futuro iba a producirse un continuado proceso de mejora», por alguien que, de nuevo con palabras de Bury, creyera que «su propia filosofía era la última palabra» y que nadie podría nunca superarla. Indudablemente Lucrecio no tenía precisamente «una filosofía de la resignación... una filosofía pesimista e incompatible con la idea del progreso», sino todo lo contrario.

SENECA

En la opinión que tenía Séneca de la historia de la humanidad, de su pasado, su presente y su futuro, hay tantas contradicciones como en su vida y en sus escritos morales y políticos en general. Habló con elocuencia de la libertad, la justicia y la fraternidad, pero parece que no tuvo demasiados escrúpulos para ser primer ministro de Nerón cuando el emperador violaba continuamente la moralidad pública. Como escribe Cochrane, Séneca «atacó la

"superstición" pero recomendó al mismo tiempo que se adorasen los dioses políticos "tanto por salvar las apariencias" como porque era una forma de "vincular las masas a la sociedad civil"... Y, por último, aunque no perdió nunca de vista las oportunidades que se le presentaban, siempre dijo que la filosofía tiene por objetivo enseñar a los hombres a "despreciar la vida"».

Para nuestro punto de vista son más importantes las contradicciones que aparecen en la filosofía de la historia de este autor. Como señalaré en seguida, Séneca hizo algunas asombrosas afirmaciones sobre el progreso del hombre en la tierra a lo largo del tiempo. Pero no podemos pasar por alto otras declaraciones históricas completamente diferentes suscritas también por él. En varios puntos Séneca se refiere al efecto destructivo del progreso del conocimiento en materias tales como el armamento y las demás técnicas bélicas. También dice que Roma vive en sus tiempos una amplia decadencia moral, que el hombre había vivido en el pasado «bajo mejores auspicios», sobre todo al comienzo de su paso por la tierra, y que antaño el hombre «no sabía lo que eran los crímenes». Tal como indica Edelstein, Séneca es capaz de contemplar la aniquilación del mundo y de todo lo que contiene con aparente despreocupación, a pesar de que pensaba que tal destrucción final no podía tardar mucho tiempo en producirse.

Pero para la historia de las ideas muchas veces lo que importa no es ni la coherencia ni el contenido de las obras de un autor, pues en ocasiones el influjo de un pensador depende de otros factores. Y si por un lado tengo que afirmar que Séneca fue —al menos durante una época— un primitivista que creía en la edad de oro inicial, y que pensaba que la historia tiene una tendencia al empeoramiento del destino humano, también debo decir que en sus escritos hay profundas observaciones sobre la realidad del progreso científico y de otras formas de conocimiento, y también sobre los efectos beneficiosos que para la humanidad reporta ese progreso. Y según algunos especialistas en el pensamiento de Séneca, hay motivos para creer que este pensador llegó a ser, en su madurez, un filósofo totalmente progresista que apenas prestaba atención a la tendencia contraria que expresan algunos de sus primeros escritos.

Séneca habla elogiosamente del «ingenio humano», que según su opinión es «la verdadera fuente» de los principales logros de la civilización. Después de catalogar algunos de estos logros de la humanidad, Séneca añade que «fue el ingenio y no la sabiduría lo que permitió que se hicieran tantos inventos». De hecho, afirma, los inventos más útiles fueron fruto del esfuerzo de hombres que no eran «grandes y exaltados» sino «diestros y celosos». De vez en cuando ha sido necesaria la intervención de los primeros, pero en los principales terrenos —Séneca cita sobre todo la agricultura y el hilado— fueron los hombres sencillos los que, precisamente porque ellos y no los ricos y poderosos eran los que más iban a beneficiarse, dieron los más importantes pasos adelante. Cuando Séneca se refiere a los inventos y refinamientos maravillosos que ha visto nacer su tiempo, escribe:

> Fue ciertamente la razón la responsable de todas estas cosas, pero no la razón del filósofo. Fue el hombre quien las descubrió, pero no el hombre sabio. Fueron otros quienes inventaron los barcos con los que cruzamos los ríos y los mares, las naves dotadas de velas que recogen la fuerza del viento, los barcos dotados de timones en la popa para poder dirigirlos en uno u otro sentido. Para este descubrimiento se siguió el modelo del pez, que también dirige su curso con la cola...

¿Y quién, concluye Séneca, como no sea la gente sencilla que está todos los días en contacto con los peces y se dedica a la pesca, hubiera podido hacer este descubrimiento?

Esto no quiere decir que Séneca fuera hostil a la filosofía ni a la sabiduría. «Pero la sabiduría nos conduce hacia la felicidad.» Sin embargo, antes de encaminarse hacia la felicidad, los hombres necesitan establecer, a lo largo de prolongados períodos de tiempo, las condiciones materiales que permiten disfrutar del lujo de la sabiduría y de los sabios.

Al igual que en el caso de Hesíodo, los comentaristas han abusado en sus interpretaciones de las referencias que hace Séneca a la edad de oro original. Para captar más adecuadamente su visión de los primeros hombres es más interesante fijarse en el párrafo siguiente:

> Los primitivos desconocían la justicia y la prudencia, y no sabían en qué consistía contenerse o ser valeroso; pero su tosca vida poseía ciertas cualidades *emparentadas* con estas virtudes. La virtud [la auténtica virtud] no puede ser alcanzada por ningún alma a no ser que este alma haya sido *preparada y enseñada*, para luego buscar la perfección por medio de la práctica ininterrumpida... incluso en los hombres mejores no hay virtud sin que antes hayan sido refinados por la educación; lo único que hay es la materia prima de la que sale la virtud, *pero no la virtud misma.* (La cursiva es mía.)

En Séneca se encuentran muchas ideas relacionadas con las nociones de desarrollo y crecimiento. El cambio es concebido por él como un despliegue de cualidades en bruto, un paso de la cualidad en potencia a la cualidad en acto que se realiza a lo largo del tiempo. Es un aristotélico.

> Tanto si el mundo es un alma, o un cuerpo sometido al gobierno de la naturaleza, como los árboles y las cosechas, en su constitución misma alberga todo lo que está destinado a experimentar activa o pasivamente desde sus comienzos hasta su final; *se parece a un ser humano*, cuyas posibilidades están contenidas en su embrión antes de su nacimiento. (La cursiva es mía.)

Durante los diecinueve siglos siguientes, esta comparación establecida por Séneca entre el aumento de los conocimientos humanos y el crecimiento individual de cada ser humano, será repetida una y otra vez por muchos filósofos del progreso. Veremos que la utiliza San Agustín, que esta imagen es la base misma de la victoria de los Modernos frente a los Antiguos en la Batalla de los Libros del siglo XVII, y que Auguste Comte, positivista y fundador de la sociología, la convirtió en el eje de su propia «ley» del progreso. También comprobaremos que esta analogía ha sido utilizada en nuestros días.

Séneca dice explícitamente que está convencido de que el aumento de los conocimientos que ha habido hasta su época continuará produciéndose indefinidamente en el futuro. «Hay muchos descubrimientos reservados para *eras que aún no han sido*, para edades en las que de nosotros no quedará ni un recuerdo. El mundo sería muy poca cosa si no reservase para la investigación de los hombres que vivan en él durante todas las épocas, nuevos temas y

enigmas.» (La cursiva es mía.) Por otro lado, también escribe:

Me maravilla la sabiduría y me maravilla el mundo mismo que, por muy a menudo que lo contemple, siempre parece nuevo. Venero los descubrimientos y los descubridores. Me satisface tratar el tema como algo que me ha sido legado por muchos hombres. Para mí recogieron y para mí trabajaron. Y deseo dejar a la posteridad un legado mucho mayor aún. Queda mucho por hacer; mucho quedará; y nadie, aunque nazca dentro de *miles de siglos*, se verá privado de la posibilidad de añadir algo... (La cursiva es mía.)

Es verdad que Séneca escribió que creía que la tierra y todo lo que en ella vive acabaría siendo destruido en el futuro por una catástrofe. Pero el párrafo que acabo de citar hace pensar que este romano no creía que tal posibilidad fuera a ocurrir pronto. Séneca pudo escribir que «todo lo que ha producido la paciencia ante lo que nos iba deparando la fortuna, todo lo que ha sido elevado hasta lo más alto, todo lo famoso, y todo lo bello, los grandes tronos, las grandes naciones, todo caerá al abismo y desaparecerá en una hora». Pero tenemos que añadir que también en los escritos de los filósofos y científicos de los siglos XIX y XX que creen en el progreso de la humanidad, se habla a veces de la posibilidad de que el mundo acabe alguna vez.

Para terminar este capítulo creo que lo mejor es citar aquí una valoración global del pensamiento de Séneca escrita por Edelstein:

Así pues, para Séneca el ideal del progreso era una expresión de las más altas aspiraciones del hombre y de la humanidad, y al explicarlo y definirlo razonó de forma muy parecida a la de los pensadores del siglo XVIII preocupados por este mismo ideal. Si Condorcet, cuyo manifiesto inauguró el progresismo moderno, piensa que «el avance de los conocimientos es la clave de la marcha de la raza humana», si para él «la historia de la civilización es la historia de la ilustración», lo mismo puede decirse de Séneca, y, con apenas algunas modficaciones, podría afirmarse de este pensador clásico lo que se ha dicho del moderno: que «insiste en la unión indisoluble que existe entre el progreso intelectual y el de la libertad, la virtud y el respeto por los derechos naturales, y cree que la ciencia es el arma más eficaz contra los prejuicios...».

Confío en que en las páginas de este capítulo se haya demostrado cabalmente que es una falacia creer que los griegos y los romanos no sólo carecían de una visión del progreso artístico y científico sino que además estaban inmersos en un pesimismo para el que el paso del tiempo era funesto ya que sólo suponía degeneración. Hemos visto cómo desde Hesíodo hasta Séneca, hay un gran respeto y hasta reverencia por el conocimiento —el conocimiento práctico que proporciona comodidad, protección y bienestar a la humanidad—; aparece, en segundo lugar, una clara noción de la adquisición por parte del hombre de estos conocimientos gracias a su propio talento —pues cuando se hace referencia a la ayuda de los dioses, siempre se acaba diciendo que a largo plazo el desarrollo de los dones divinos corre a cargo de los seres humanos—; y en tercer lugar, todos reconocen que esta adquisición de conocimientos se ha dado a lo largo de prolongados períodos de tiempo: «en el curso del tiempo», como dijo Jenófanes, «poco a poco», según la frase de Platón, y «paso a paso», en palabras de Lucrecio, que escribió quinientos años después de Jenófanes.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Lo que empezó con los pensadores paganos de la época clásica fue continuado por los primeros cristianos, que además añadieron a la idea de progreso nuevos elementos sin los cuales no hubiera logrado la fuerza y los seguidores que posteriormente llegó a tener en Occidente. Los griegos introdujeron la idea del crecimiento natural de los conocimientos en el curso del tiempo, y del consecuente desarrollo natural de la humanidad. Como veremos, esta idea del papel fundamental de los conocimientos, de las artes y las ciencias, forma parte de la filosofía cristiana de la historia desde sus orígenes, desde los Padres de la Iglesia.

Pero, además, los filósofos cristianos, empezando por Eusebio y Tertuliano hasta llegar a las concepciones maduras e influyentes de San Agustín, rodearon la idea de progreso de nuevos atributos que la dotaron de una fuerza espiritual que no había tenido en la época pagana. Me refiero a nociones complementarias a la de progreso como la visión de la unidad de la humanidad entera, el papel de la necesidad histórica, la imagen del progreso como despliegue a lo largo de las épocas de un plan presente desde el principio de la historia del hombre, y por último una creciente confianza en el futuro y un interés cada vez mayor por la vida en este mundo. Hay que añadir además otro elemento: la importancia que se da a partir de ahora al lento, gradual y acumulativo perfeccionamiento *espiritual* de la humanidad, un proceso inmanente que con el tiempo debía terminar, según estos nuevos filósofos, con

una edad de oro feliz en la tierra, un milenio en el que Cristo, de nuevo en la tierra, gobernaría el mundo.

La religión cristiana y su filosofía de la historia tiene, como es sabido, dos fuentes principales. La primera es judía. De los judíos los cristianos heredaron la concepción de la historia como algo sagrado, guiado por Dios y, por lo tanto, como un proceso *necesario*. De los judíos igualmente, en especial de las fuertes corrientes de milenarismo hebreo que circulaban antes y después del nacimiento del cristianismo, procede la creencia en una edad de oro en la tierra, una edad de oro futura de la que se habla en el Apocalipsis y que, con mayor o menor intensidad, reaparece a lo largo de toda la historia del cristianismo, sobre todo —por lo que se refiere a la idea de progreso— entre los puritanos del siglo XVII.

La otra fuente del cristianismo es griega. Para comunicar la Buena Nueva los judíos que, a la muerte de Jesucristo empezaron a actuar como misioneros, se vieron obligados a aprender griego. Y de paso que aprendían el idioma también aprendieron ideas: ideas tan griegas como la del crecimiento natural, la del cambio concebido como el paso de la potencia al acto, la de las etapas del desarrollo del conocimiento y de la situación de la humanidad, y la del valor divino que podía atribuirse a este desarrollo.

Así pues, el cristianismo y su idea de progreso resultan de la fusión cristiana de conceptos judíos y griegos. Esta fusión podemos verla en San Pablo, quien comparó el crecimiento de la iglesia con el de un individuo, esta comparación perduraría a lo largo de los siglos en el pensamiento de los cristianos, siendo utilizada repetidas veces en los más diversos contextos. Para San Pablo el crecimiento de la cristiandad y el del ser humano eran a la vez naturales y necesarios; no sólo eran resultado de la naturaleza misma de las cosas, que es lo que habían pensado los griegos, sino que —y aquí entra el elemento judío— también lo eran de la voluntad divina; este último factor explicaba su necesidad. Del mismo modo, San Pablo declaró que así como el cuerpo tiene múltiples y variados órganos relacionados funcionalmente entre sí, la iglesia tiene también los suyos: los santuarios, los profetas, los misioneros, etc. Del mismo modo que el individuo vive una historia pre-determinada, también la vive la Iglesia. Para entender a la Iglesia hay

que verla como algo que se va desarrollando a lo largo del tiempo, y está destinado a ser universal. San Pablo mira el tiempo, salvo pequeñas excepciones significativas, con optimismo. En este sentido es partidario del progreso. No hay que subvalorar el pesimismo inherente a la épica cristiana, pero actualmente los historiadores no suelen valorar plenamente las tendencias *optimistas* que hay en la religión cristiana desde sus inicios. Marjorie Reeves, en *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (La influencia de la profecía en la baja Edad Media).

Desde sus orígenes, el pensamiento cristiano contiene una visión pesimista y también una visión optimista de la historia, cuyo final se concibe a veces como un aumento progresivo del mal y otras como una edad de oro mesiánica... La esperanza en la edad de oro futura nace en el concepto de la era mesiánica, que para los judíos era una época en la que el pueblo elegido reinaría en Palestina en paz, justicia y abundancia... La era mesiánica es una era que está *dentro de la historia, no después de ella*. (La cursiva es mía.)

En toda la historia de la idea de progreso no hay nada tan importante como la incorporación al pensamiento cristiano del milenarismo judío, porque, dada su pretensión universalista —originada en San Pablo—, el cristianismo amplió este milenarismo hasta hacer que abarcara la totalidad de las razas humanas. Por otro lado, la simple idea de que al final de la historia habría una edad de oro en la tierra que duraría mil (o quizás miles de) años, y la idea de que la humanidad avanza continua e inexorablemente hacia esa edad de oro, tuvo por fuerza que quitar importancia a la corriente de pensamiento cristiano centrada en el otro mundo, para estimular en cambio la preocupación por las cosas y acontecimientos de este mundo.

El distinguido historiador de la religión Gerhardt B. Ladner lo ha explicado así:

Todos los grandes conceptos *sociales* de la cristiandad, tanto el Reino de Dios o la Comunión de los Santos, la Iglesia o la Ciudad de Dios, fueron concebidos como cosas *inmanentes a este mundo*, como hechos en el tiempo, y también como trascendentes, invisibles, triunfales y eternos en el otro mun-

do. Así, se formó la idea de la Iglesia como comunidad de los fieles en la tierra, y la Iglesia como comunidad de los ciudadanos de la ciudad celestial, es decir de los santos y los ángeles. Una de las grandes paradojas del cristianismo es que un concepto como el de Iglesia puede aparecer bajo estos dos aspectos sin dejar de ser en último extremo más que un único concepto. (La cursiva es mía.)

La paradoja descrita por el profesor Ladner contiene ideas pertenecientes a la ontología y la cosmología griega. Como es bien sabido, el espíritu de Platón tuvo un poderoso influjo en los primeros Padres de la Iglesia, sobre todo, y de forma especialmente brillante, en San Agustín. Pero en la formación del cristianismo también tuvo una participación notable el pensamiento y la forma de vida romanos. En *Christian Iconography* (Iconografía cristiana), Andre Grabar escribe que a la altura del año 200 después de Cristo, que es cuando hizo su primera aparición en público el arte cristiano, aparte del tema, todo lo demás en ese arte era greco-romano, tanto la técnica, la forma y el uso del color como los restantes elementos. Casi lo mismo puede afirmarse de las doctrinas, la filosofía de la historia y la política cristiana de esos primeros tiempos. Aunque en su núcleo fuera un pensamiento judío, el cristianismo fue influido y afectado por la vida romana, y hacia ella se desvió pronto. Las auténticas relaciones entre la política, la cultura y el pensamiento romanos por un lado, y el cristianismo por otro, son una demostración más de la continuidad que se registra a lo largo de los siglos anteriores y posteriores a la caída de Roma como capital del imperio. Los comentaristas han abusado del hecho de la llegada de los bárbaros invasores para hablar de *ruptura* y discontinuidad. Basta sin embargo leer *The World of Classical Antiquity* (El mundo de la antigüedad clásica) de Peter Brown, para ver en qué medida pudo el mundo greco-romano integrar a los bárbaros y a su cultura, y también en buena medida a los cristianos y a su religión. Brown escribe:

Las costumbres de una ciudad sólo cambian lentamente. En la Roma del siglo VII los miembros de la oligarquía eclesiástica todavía se dirigían a sus iglesias como lo habían hecho el siglo anterior los cónsules: saludados por velas, ador-

nados con las zapatillas de seda de un senador, y repartiendo espléndidamente regalos a la muchedumbre. El palacio Laterano fue bautizado con este nombre porque se creía que en él todavía se hablaba «buen latín». En sus grandes basílicas, los papas siguieron rezando por la *Romana libertas.* La retórica y el ceremonial que acompañaron el papado medieval tenía por objeto hacer que la sociedad occidental reconociera el predominio de una élite eclesiástica estrictamente limitada y definida, que sustituía con el mismo carácter privilegiado a la élite de los senadores romanos. Como el último y cálido fulgor del crepúsculo, el amor que los últimos senadores sentían por la *Roma aeterna* había pasado ahora a la solemne fachada de la Roma de los Papas.

Más adelante Brown añade lo siguiente:

Era posible que un senador romano escribiese como si todavía estuviera viviendo en los días de Augusto, y que despertase al día siguiente, como les ocurrió a muchos de ellos al final del siglo v, ante una realidad diferente pues Roma ya no tenía emperador. Del mismo modo, los obispos cristianos que dieron la bienvenida a los desastres producidos por las invasiones bárbaras creyendo que por fin habían desviado la atención de los hombres hacia el otro mundo y la resurrección, lo hicieron en un latín o un griego modelado inconscientemente sobre los patrones de los clásicos, y en sus escritos aparecen una serie de actitudes que muestran que siguen firmemente arraigados en los acontecimientos y la filosofía de los úlimos ochocientos años de historia de los países del Mediterráneo.

Para poder hacernos una idea del pensamiento cristiano y, más concretamente, de la filosofía cristiana de la historia y de su fuerte corriente progresista, es necesario que olvidemos todos los prejuicios que nos hacen pensar en un cristianismo cerrado e impermeable a todo contacto con las ideas, los intereses, y las esperanzas del mundo greco-romano. Aunque los cristianos tuvieran unas creencias religiosas diferentes a las de los paganos, hubo un campo de creencias políticas e históricas en el de los cristianos, y también, poco después, los bárbaros, fueron herederos directos de ese pasado romano y griego. Y aunque para los cristianos de entonces —como para los de toda la historia— uno de los elementos fundamentales de su pensamiento es la fe en la ultratumba, el paraíso o el infierno, esta idea no tuvo ni ha tenido nunca fuerza suficiente para anular todo interés por las cosas de este mundo.

EL INTERES DE LOS CRISTIANOS POR EL MUNDO TERRENAL

Para comprender el interés que despertaban las cosas de este mundo entre los primeros cristianos es suficiente abrir las páginas de los libros escritos por algunos de los Padres de la iglesia. A partir, como mínimo, de Eusebio y Tertuliano, encontramos una manifiesta aceptación de los valores mundanos greco-romanos. Estamos acostumbrados a creer que los primeros cristianos no tenían ojos más que para el cielo y para Jesucristo. Sin embargo es más acorde con la realidad el que estos primeros cristianos no olvidaban el espectáculo de la vida romana, con sus premios, incentivos y estímulos y también sus trampas y sus tormentos, el suponerlos tan atentos a lo que pasaba en la tierra como a lo sobrenatural. Esta preocupación por lo terrenal, por el triunfo en el mundo, por la reforma y el progreso a lo largo del tiempo, forma parte de la visión del mundo de los cristianos.

Aunque en este capítulo lo que más nos interesará será el libro *La ciudad de Dios*, de San Agustín, empezaremos citando brevemente la obra de dos ilustres predecesores suyos: Tertuliano y Eusebio.

Tertuliano fue el principal defensor de la cristiandad en su época, desde su conversión (era hijo de un centurión romano, había recibido una educación que incluyó estudios de filosofía, historia y literatura griega y latina), aproximadamente en el año 155, hasta su muerte ocurrida hacia 230. Al pensar en él lo primero que recordamos es que fue el autor de la frase «Es cierto porque es imposible», y en consecuencia tendemos a subrayar sus creencias en lo milagroso y lo místico. Pero hay en Tertuliano otras muchas ideas, empezando por su gran respeto por los logros humanos y sobre todo por los del imperio romano, principalmente en el campo de la cultura. En *Christianity and Classical Culture* (La cristiandad y la cultura clásica) Charles

N. Cochrane hace unos interesantes comentarios sobre este aspecto menos conocido de su pensamiento. Dos siglos antes de la redacción de *La ciudad de Dios* Tertuliano había empezado a defender el cristianismo, explica Cochrane, de los ataques que decían que se trataba de una religión que había puesto en marcha el proceso de erosión de la *romanitas* generando de paso los problemas militares, políticos y económicos de la época. Contra estas acusaciones Tertuliano esgrime un argumento de retórica histórica: la historia del hombre, dice, se ha caracterizado por la destrucción, pero este fenómeno se ha visto siempre seguido de la aparición de nuevas civilizaciones, más refinadas que las anteriores. Frente a quienes afirmaban que el cristianismo había repudiado el pasado romano, Tertuliano dice con frases vigorosas:

En vuestro vestido, vuestra comida, vuestras costumbres e incluso en vuestra lengua, habéis repudiado a vuestros antepasados. Siempre alabáis la antigüedad, pero cada día renováis vuestra forma de vida.

Pensad si no es acaso cierto que la acusación que dirigís contra nosotros, a saber, que hemos abandonado las costumbres ancestrales, no puede dirigirse igualmente contra vosotros mismos...

Si contempláis el mundo en general no podéis negar que poco a poco ha ido haciéndose más culto y poblado *(cultior de die et instructior pristino)*. Ahora todos los territorios son accesibles y explorados, y todos han sido abiertos al comercio. Tierras que antes eran baldías están ahora cubiertas por bellos cultivos, la tierra de labor ha abierto bosques impenetrables, los rebaños domésticos pastan donde antes reinaban las alimañas, los arenales son ahora fértiles, las rocas son reducidas a tierra, los pantanos han sido desecados, hay más ciudades hoy que cabañas en tiempos pasados, en las islas ya no inspiran miedo ni terror los riscos: por todas partes hay gente, por todas partes hay comunidades organizadas, por todas partes hay vida humana...

Este pasaje no es un simple arranque fantástico ya que está basado en el pensamiento de Tertuliano, para quien el cambio, la mutación y el desarrollo son elementos fundamentales del mundo y de la vida. Tertuliano declara que la ley del movimiento se manifiesta en los movimientos de los astros, en el año solar, en las fases de la luna,

la alternancia de día y noche, tormenta y calma, etc. La tierra, considerada globalmente, ha experimentado grandes cambios. En tiempos había estado cubierta por las aguas. Este es un hecho que queda demostrado, dice Tertuliano, por la presencia de conchas marinas en las cumbres de las montañas. La ley del cambio físico incide tanto en los animales como en los hombres. Tanto los unos como los otros se han extendido por toda la tierra a partir de los orígenes de la vida.

En el siguiente comentario, donde Tertuliano trata de demostrar que el avance de las artes ha sido tal que el número de pobladores de la tierra empieza a crear problemas, hay incluso indicios de malthusianismo:

Como prueba de la popularidad diré que los hombres hemos llegado a convertirnos en una carga para la tierra, que sus frutos apenas bastan para alimentarnos, que la escasez está dando lugar a quejas porque la tierra no puede sostenernos a tantos. No sería de extrañar que se llegase a considerar la peste y el hambre, la guerra y los terremotos como remedios bienvenidos porque servirán para reducir la población superflua.

Este campeón de la Fe era muy consciente de los logros obtenidos gracias a las reformas en el pasado, y de los que se estaban obteniendo en su época:

¡Qué reformas ha visto esta era! ¡Pensad en las ciudades que la triple virtud de nuestro actual soberano ha podido construir, aumentar y restaurar, gracias a las bendiciones que sobre él ha derramado el Señor! ¡Pensad en los últimos censos! ¡En los pueblos que han sido repelidos! ¡En las comunidades que nos honran! ¡En los pueblos bárbaros que han sido contenidos! En verdad, este imperio se ha convertido en el jardín del mundo.

La aparición en esos años de indicios de crisis que los romanos, como atestigua la historia del siglo III, serían incapaces de resolver, no hace sino subrayar el carácter progresista del pensamiento de Tertuliano. Este escritor no fue el primero ni sería tampoco el último en hablar de la felicidad del hombre y la grandeza de sus logros, en vísperas de una era de graves depresiones y continuadas derrotas militares. Aunque los textos que he citado no su-

ponen ni mucho menos el núcleo de sus ideas, que estaba constituido indiscutiblemente por los conceptos de lo divino, lo espiritual y lo eterno, creo que ha quedado claro que incluso en un hombre de una mentalidad tan profundamente interesada en Dios y Jesucristo como la de Tertuliano, aparecen claramente los cimientos greco-romanos. Y entre estos cimientos, la conciencia del mundo terrenal y la esperanza de su mejora progresiva.

Eusebio (cuya conocida *Historia eclesiástica* fue terminada el año 303 aproximadamente), que es la principal figura de la generación que siguió a la de Tertuliano en el campo de la teología cristiana, es «el primero de una larga sucesión de clérigos-políticos que escribieron sus nombres en la historia de Europa», por decirlo con palabras de Cochrane. Por mucho apasionamiento que invirtiera en sus creencias cristianas, todavía le sobró pasión para servir con eficacia al Imperio Romano y a su admirado Constantino. Fue él quien se sentó a la derecha del trono imperial durante las históricas sesiones del concilio de Nicea, y tenemos derecho a pensar que lo que más importaba a Eusebio no era la Iglesia invisible y eterna sino la Iglesia visible y cada vez más mundana a la que sirvió brillantemente como obispo de Cesárea.

Robert Hanning, en *The Vision of History in Early Britain* (La visión de la historia en los orígenes británicos), declara que a su juicio no hay en Eusebio ningún principio universal de desarrollo pero añade: «Sin embargo, en sus opiniones sobre Roma y el significado del Imperio en los planes de la divina providencia, muestra claramente su fe en el desarrollo o el progreso». Hanning continúa diciendo:

Para Eusebio, Constantino es mucho más que un liberador de la cristiandad; es además un héroe imperial que consigue la pacificación y unificación del Imperio tras un largo período de luchas intestinas. Al hacer su valoración del punto culminante de las crisis de la Iglesia y el Imperio, Eusebio formuló por primera vez su noción del lugar que este último ocupaba en el plan providencial que tiene Dios para la historia y, por otro lado, del papel que en ese plan juega la Iglesia; por decirlo de otra manera, Eusebio admitió el principio del desarrollo o del progreso en su historiografía cristiana.

Constantino, observa Hanning, se convierte para Eusebio en «el último patriarca», en un nuevo Abraham en quien se cumple literalmente la promesa que Dios hizo al viejo patriarca. El Imperio Romano, encabezado por Constantino, se convierte en una fuerza de la providencia en la historia, y promete un mundo cristiano cada vez mejor.

Cuando, tres siglos antes, Virgilio cantó las alabanzas de Augusto y habló de una nueva edad de oro, no llegó —por lo menos en lo que se refiere al contenido— a alcanzar las alturas a las que se elevó Eusebio en su alabanza del emperador Constantino: «El Dios de todas las cosas, y supremo gobernante del universo entero, nombró por su propia voluntad a Constantino, descendiente de famoso padre, como príncipe y soberano...». La nota dominante de la visión que tiene Eusebio de la cristiandad y de su amada Roma es el ingenioso entrelazamiento de su fe y su patria mediante las instituciones. Para él la cristiandad y Roma dependían una de otra y cada una obtendría niveles cada vez más elevados de autoridad y significado merced a su relación íntima con la otra. Como subraya Cochrane, para Eusebio no cabía duda de que la era de Constantino supondría para la tierra «una paz universal y perpetua». El antiguo sueño de la *Pax Romana* se hacía realidad de manera mucho más completa y real gracias a la unión de Roma y el cristianismo. Mientras que la cristiandad, al eliminar los ídolos locales, particulares y rivales del pasado, ayudó a Roma a establecer la unidad política y la paz, por su parte Roma, gracias a la intervención benevolente de la Providencia, proporcionó con su Imperio el campo que la cristiandad necesitaba para su expansión.

Pero ya es hora que dirijamos nuestras miradas a la *pièce de résistance*: los párrafos que San Agustín dedica al progreso en el libro 22 de *La ciudad de Dios*. Son unos comentarios que hubiera podido escribir Sófocles o Lucrecio, y también incluso Condorcet o Godwin en el siglo XVIII. San Agustín siente una fascinación profunda por la fecundidad y la difusión de la raza humana sobre la tierra y habla, como hubiera hecho cualquier griego, del «maravilloso poder que produce la semilla, y que parece estar incrustado y tejido en el cuerpo humano». Compara el crecimiento y desarrollo de la humanidad a un río o un to-

rrente que ha conducido las virtudes y los vicios del hombre a lo largo del tiempo. Dios es naturalmente el autor o arquitecto de todo ello, pero El dio a los seres humanos y a los animales «una capacidad congénita de propagar su especie, sin imponerles la necesidad de hacerlo».

La idea del desarrollo inmanente aparece aquí tan claramente como en Heráclito o Aristóteles. A San Agustín no le basta hacer de Dios el Creador, el Ser que creó de la nada el mundo y la humanidad en estado de madurez. Su relación con el pensamiento griego le induce a ir más allá y poner a Dios a la luz de una concepción progresista en la que el desarrollo y el crecimiento tienen un papel preponderante. Dios hace «que la semilla se desarrolle a partir de unos pliegues secretos e invisibles hasta convertirse en las formas visibles de belleza que aparecen ante nuestras miradas». El mismo influjo griego marca las dos o tres páginas en las que, después de su celebración de la fecundidad y el crecimiento en el mundo orgánico, San Agustín canta entusiasmado las maravillas conseguidas por la cultura secular, por las artes y las ciencias. Se trata de un texto para el que no se encuentra ningún paralelo hasta el final de la Edad Media o el comienzo de la era moderna. Baste este ejemplo:

> Pues más allá de las artes que reciben el nombre de virtudes, y que nos enseñan a emplear nuestras vidas correctamente, y a alcanzar la felicidad eterna —artes que llegan a conocimiento de los hijos de la promesa y del reino sólo por la gracia de Dios que es en Cristo—, el genio del hombre ha inventado y aplicado innumerables artes asombrosas, algunas producidas por la necesidad y otras por la exhuberancia de la inventiva, de modo que este vigor de la mente, activa no sólo en el descubrimiento de cosas superfluas sino también en el de cosas peligrosas y hasta destructivas, presagia la inagotable riqueza de la naturaleza capaz de inventar, aprender y emplear tales artes.

Se trata de un pasaje extraordinario, sobre todo teniendo en cuenta que a su autor se le ha acusado numerosas veces de haber olvidado las cosas de este mundo. Algunos de los términos que utiliza son significativos: «el genio del hombre», «inventado», «producidas por la necesidad», «la exhuberancia de la inventiva»... En esta misma

parte del libro San Agustín rinde tributo a los logros conseguidos por el hombre en la tierra a lo largo de la historia. Empieza con estas palabras: «¡Qué maravillosos —podría decirse qué desconcertantes— avances ha hecho la industria humana en las artes del hilado y la construcción, de la agricultura y la navegación!» A continuación expresa su absoluta y hasta jubilosa admiración por las pinturas, esculturas y cerámicas hechas en el curso de los siglos, por el teatro y sus hábiles intérpretes, por todos los artilugios que han permitido atrapar las fieras salvajes para luego domarlas o matarlas, y por las suculentas comidas que han sido inventadas. «A fin de provocar el apetito y satisfacer el paladar, ¡qué variedad de condimentos se han creado!» La misma admiración expresa San Agustín por todas las lenguas creadas por el hombre, por la ciencia de los números, por sus exploraciones de la naturaleza —«¡Con qué sagacidad han descubierto los hombres los movimientos y las relaciones de las estrellas! ¿Quién puede hacer recuento de todo lo que se ha pensado sobre la naturaleza?»— y por los grandes sistemas filosóficos e históricos que, aun con sus errores, son testimonio de la grandeza del hombre y el poder de la razón.

San Agustín tiene también la facultad de apreciar estéticamente al hombre mismo y sus cualidades físicas y psicológicas. El hombre no anda pegado a la tierra como los animales, «sino que su forma corporal, erecta y con la cabeza dirigida hacia el cielo, le recuerda las cosas que hay en lo alto». Habla también San Agustín de la «ligereza» de la lengua y las manos del hombre, que le permiten hablar y escribir. La estética del cuerpo humano que expone San Agustín es una estética funcional: «Sin duda alguna, todas las partes del cuerpo que han sido creadas por su utilidad también poseen belleza». Luego expresa su confianza en que las complejas relaciones existentes entre los nervios, los músculos, las venas y todos los órganos internos, que en su época todavía no se entienden completamente, lleguen a ser explicadas satisfactoriamente algún día. Tal como era de esperar en cristiano de su época, San Agustín habla con cierta ambivalencia al referirse al tipo de operaciones necesario para llegar a tales conocimientos. Habla del «cruel celo de la ciencia» que lleva a algunos estudiosos de la anatomía a diseccionar los cuerpos de los

muertos y hasta los de «personas enfermas que han muerto bajo sus cuchillos» pero al mismo tiempo deja ver claramente la fascinación que siente por lo que ya se ha averiguado, y la esperanza de que en el futuro haya alguien lo bastante «audaz» como para llevar a cabo los análisis del cuerpo y la mente que nos permitirán comprender «la concordia, o, como decían los griegos, la "armonía" de todo el cuerpo».

El mismo arrobamiento muestra San Agustín cuando comenta el mundo de la naturaleza. «¿Hará falta que hable de las múltiples y variadas maravillas del cielo y la tierra y el mar; de la abundancia y maravillosas cualidades de la luz; del sol, la luna y las estrellas; de la sombra de los árboles; de los colores y el perfume de las flores, de los numerosísimos pájaros...?» Luego nos cuenta las asombrosas actividades de las hormigas y las abejas «que nos dejan más maravillados que los enormes cuerpos de las ballenas», y de la magnificencia, fuerza y belleza del mar. «¿No es encantador contemplarlo cuando hay tormenta, y experimentar el consuelo que inspira en nosotros la conciencia de que no estamos siendo sacudidos ni absorbidos por él?» (Aunque quizás San Agustín no lo supiera, esta frase repite casi palabra por palabra la que da comienzo al libro segundo de *De la naturaleza de las cosas*, de Lucrecio; todo este pasaje de San Agustín, tanto en su estilo como en su contenido, están muy relacionados con el gran poema de Lucrecio.) No es necesario añadir más citas y comentarios. Pero la verdad es que ni antes ni después encontramos en todo el pensamiento occidental palabras tan expresivas —o tan líricas— sobre la grandeza del hombre y de sus obras, sobre la belleza del hombre y de la naturaleza, como las que aparecen en las obras de San Agustín. Para él, la voluntad de Dios y su infinito amor por los hombres son la base de la grandeza y belleza de la raza humana. Nada hubiera sido posible sin la intervención divina. Pero gran parte de la historia del pensamiento social y político occidental no ha cambiado ni apenas modificado esta perspectiva agustiniana. Lo único que ha hecho, sobre todo en la época moderna, ha sido suprimir el punto de vista teísta —tan vital para el progreso entendido como lo entendía San Agustín— porque, a partir del siglo XVIII especialmente, la intervención divina aca-

bó pareciendo innecesaria dado que la perspectiva de progreso no necesitaba de sostén exterior.

EL ESPIRITU DE LA REFORMA SOCIAL

Una de las falacias aparentemente inerradicables que siguen sosteniendo muchos críticos del cristianismo es que esta religión se interesa únicamente por lo espiritual y se funda en la fe, en la resurrección y la vida de ultratumba. Pero esto no es así ni en nuestra época ni en la Patrística. Las doctrinas de Pelagio, en el siglo V, nos muestran hasta qué punto los cristianos —no importan demasiado que fueran muchos o sólo unos pocos— estaban interesados en llegar a la perfección en esta vida. Esta perfección, que para Pelagio era sobre todo una cuestión individual, también podía ser buscada desde el punto de vista social y político. Es verdad que a Pelagio lo conocemos fundamentalmente como hereje, debido especialmente a los ataques dirigidos por San Agustín contra la doctrina pelagiana de la consecución de la perfección en este mundo por medio de la libre voluntad del hombre, pero como ha mostrado John Passmore, en su estudio del concepto de la perfectibilidad en el pensamiento occidental, a lo largo de toda su historia el cristianismo se ha visto dividido entre los agustinianos que hablan de una doble predestinación y los que, como Pelagio en su época, creían —aun sin hacer mención de Pelagio, pues había que evitar el peligro de ser relacionado con el hereje— que cada individuo y cada época tenían el poder de reformarse, renovarse y redimirse *aquí y ahora,* que no había por qué soportar con los brazos cruzados todas las inmoralidades y maldades de este mundo confiando alcanzar la perfección en el otro mundo. Las ideas de Pelagio hicieron profunda mella en el propio San Agustín, como puede comprobarse viendo la extraordinaria intensidad con que analiza y condena estas ideas, y también el notable grado en que tanto el pelagianismo, como el maniqueísmo de sus tiempos pre-cristianos, tiñen sus posteriores opiniones sobre la reforma moral y social de este mundo.

Gerhardt B. Ladner, en su magistral libro *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (La idea de la reforma y su impacto sobre el pensamiento y la actividad cristianos en la época de los Padres de la Iglesia), nos ofrece el estudio más detallado y penetrante sobre la preocupación de los primeros cristianos por la reforma y progreso de su propia sociedad, que se haya escrito hasta ahora. Ladner escribe que

> En tiempos modernos aplicamos la palabra y la idea de reforma a la renovación e intento de mejora de muchas cosas, pero sobre todo de entes e instituciones sociales más que de individuos. En cambio, los orígenes de la idea cristiana de la reforma se relacionan con el núcleo mismo de la doctrina evangélica y paulina sobre la persona humana, y la experiencia de su vinculación a Cristo... Sin embargo, y a pesar del carácter individual y personal que tuvo entre los cristianos, esta idea de la reforma acabó por convertirse en un eficaz motor *supra-individual* en una época relativamente temprana... (La cursiva es mía.)

Hasta el siglo XIX —y también frecuentemente durante ese siglo y en el nuestro— la idea de la reforma, tanto si está dirigida hacia el individuo como hacia la sociedad, trae siempre consigo la idea de *regreso, renovación* o *recuperación*. Incluso el deseo de una revolución, tal como ha subrayado en un valioso análisis Melvin Lasky, está basado —cuando es utilizado metafóricamente y alejado de su contexto astronómico de los siglos XVI y XVII— en la idea de un girar hasta volver a la posición original. Gran parte del reformismo de los siglos XVIII y XIX surge directamente de una visión —religiosa o secular— de un pasado más virtuoso que el presente, al que es necesario volver aun a costa de la acción directa.

Del mismo modo, las ideas del primer cristianismo representadas por términos tales como *reformatio, renovatio, restauratio* y *regeneratio* —que contienen implícitamente la noción de la mejora espiritual y también material, política y social— anclaban en la psicología de la renovación que, como he señalado, sigue presente a lo largo de muchos siglos en el pensamiento occidental. Ladner cuenta que Gregorio el Grande utilizó los términos que

acabo de mencionar cuando defendió la manumisión de los esclavos; Gregorio el Grande habla concretamente de la libertad que gozó el hombre en sus orígenes. Y la misma clase de premisa subyace las palabras de Alcuino cuando expresa su esperanza de que gracias a Carlomagno haya empezado una fase de *renovación* para la sabiduría y el conocimiento. En el siglo XII, San Bernardo de Clairvaux dice que la vida monástica es una reforma, y más adelante un monje cisterciense, al estudiar la historia de la vida monacal, afirmó que ésta era una de las sucesivas reformas que han sido llevadas a cabo en el mundo.

«Al llegar esa época —dice Ladner— se pasó de la realización individual y monástica de la idea de reforma a una nueva concepción de la reforma de la Iglesia y la sociedad cristiana.»

El profesor Ladner subraya acertadamente que desde sus orígenes, el movimiento monástico occidental pretendió tanto la reforma del individuo como la de la sociedad. Considerar que las órdenes benedictina, cisterciense y franciscana, entre otras, no fueron más que formas de alejamiento del mundo, refugios en los que unos hombres se preparaban para la inminente partida hacia el otro mundo, el eterno, es insuficiente e incorrecto. Hay importantes estudios que muestran que los monasterios, desde sus orígenes hasta la actualidad, han sido el origen de numerosas invenciones tecnológicas.

Pero aquí no nos interesa tanto la vida monacal como la corriente de pensamiento, anterior al surgimiento de los monasterios, que captó el interés tanto de los monjes como de muchos otros cristianos. Esta corriente pensaba que las cosas mundanas también deben ser cambiadas: desde las técnicas agrícolas, el registro preciso de los hechos para la posteridad, la medida del tiempo, la preparación de libros nuevos, más duraderos y más bellos que los antiguos, hasta otros muchos campos que jamás hubieran llegado a tener la importancia que alcanzaron en la vida monástico-cristiana si en realidad los hombres de esta época hubieran pensado en la inminencia del fin de este mundo.

Pero lo que más me interesa es la actitud de San Agustín en relación con la cuestión que vengo exponiendo. Los gérmenes del monacato, tal como ha subrayado Ladner,

se encuentran en la obra de San Agustín. Para San Agustín el monacato de tipo comunitario era una muestra de la importancia del carácter *social* del cristianismo. Ladner escribe que San Agustín repite varias veces que tiene «la firme resolución de no tolerar en su iglesia la presencia de ningún clérigo que no viva una vida auténticamente "social" *(vitam nostram socialem)*...». Tenemos pruebas de que el interés de San Agustín por la «vida social» iba más allá del cristianismo en sí y alcanzaba otras áreas como la de su interés por las cuestiones políticas y económicas de este mundo. Efectivamente, su admiración por el Estado romano y por su historia es muy profunda, y en algún momento llega incluso a insinuar que el Imperio se desarrolló bajo la mirada de Dios porque proporcionaba la organización política ideal y amplia en la que el cristianismo pudo dar sus primeros pasos y difundirse ampliamente.

Pero, aunque para la idea de progreso tenga gran importancia el interés de San Agustín y de otros cristianos de la primera época por la reforma social, hay otros aspectos del pensamiento de San Agustín que tuvieron incluso mayor influjo. Me refiero a su visión ecuménica, a su idea de que era toda la raza humana la que formaba la base del cristianismo; a su interés por el fluir del tiempo en épocas y eras —es decir, las divisiones del tiempo—; a su doctrina de la necesidad histórica; y también a su estimulante idea del conflicto como un elemento dinámico para la historia.

LA UNIDAD DE LA RAZA HUMANA

En su forma más corriente, la idea de progreso se refiere en el mundo moderno no tanto a un pueblo o a una nación sino al conjunto de lo que nosotros entendemos por humanidad. Los principales filósofos del progreso se dirigían —y se dirigen, en la medida que sigue habiendo filósofos de esta clase— a toda la humanidad, y para toda ella formulan sus leyes y principios. Condorcet, Comte, Spencer y otros pensadores de los siglos XVIII y XIX sabían

muy bien que cualquier pueblo, nación o imperio tiende a perder al cabo del tiempo el poder que le permitió alcanzar una posición dominante. Pero lo que les interesaba por encima de todo es que, fuera cual fuese el destino de cada uno de los pueblos de la tierra, nada puede impedir el progreso de la humanidad considerada en su conjunto. Sabían que, antes de que se apagara la luz de una gran cultura, otro pueblo la recogería y pasaría a ocupar la vanguardia del avance de la humanidad en el curso del tiempo.

Fueron los cristianos quienes plantearon más sistemática y empecinadamente que nadie la idea de la humanidad y de la *unidad* de la humanidad. Como hemos visto, los griegos y los romanos conocían la existencia de otros pueblos, algunos tan lejanos como el pueblo chino. Además, era muy frecuente que al hablar del progreso los autores clásicos se refiriesen al «hombre» en general. Recordemos simplemente que para Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas» y que Sófocles cantó en *Antígona* las maravillas hechas por el hombre. Pero ni esto ni la conciencia de la multiplicidad de pueblos que viven en la tierra equivale a la noción de humanidad como un ente único capaz de progresar en el curso de largos períodos de tiempo. Esta última idea es exclusiva de la civilización occidental, y no se encuentra antes del año 200 después de Cristo. Fue entonces cuando los teólogos cristianos, ansiosos por fomentar el tema de la universalidad de la Iglesia y la necesidad de hacerla llegar a todos los seres humanos fueran cuales fuesen sus orígenes familiares, locales, étnicos o culturales, y de postular la soberanía de Dios sobre *todos* los pueblos que habitan la tierra, acabaron por salirse de los límites de la civilización romana para hablar, por fin, de la humanidad.

En *La ciudad de Dios* de San Agustín esta idea de los vínculos sociales de todo el universo, de una humanidad que abarca a todos los hombres, alcanzó su expresión más total y elocuente. San Agustín nos dice que Dios creó a un solo hombre «no para que fuera un solitario y viviera alejado de toda sociedad, sino para que de esta forma se le inculcara más eficazmente la unidad de la sociedad y el vínculo de concordia, de modo que los hombres estuvieran unidos no sólo por la semejanza de sus natura-

lezas sino también por el afecto familiar». Dios cuidó de que la mujer no surgiera aparte del hombre, sigue diciendo San Agustín, sino que «la creó del hombre mismo, para que la raza humana procediera toda de un solo hombre».

Es interesante señalar aquí la atención antropológica que dedica San Agustín a los inevitables problemas de parentesco e incesto en potencia que se derivan de este tipo de creación en la que de un hombre sale la primera mujer, en interés de la unidad de la humanidad. San Agustín nos cuenta que era inevitable que Adán y Eva cometieran un incesto y, por lo tanto, este primer incesto no debe ser condenado. Al principio los hombres no tuvieron más remedio que tomar como esposas a sus hermanas. Pero esta situación no pudo durar mucho tiempo, razona San Agustín, pues a partir de la tercera generación todo cambió. Los nietos pudieron elegir a sus primos como esposos. Si hubieran hecho como los de la segunda generación, que se casaron con sus hermanos y hermanas, la estructura, jerarquía y sistema de autoridad familiar se hubieran visto amenazadas. Si los hermanos se hubieran casado con sus hermanas, «hubieran sido a la vez padres y suegros, y tíos de sus propios hijos, mientras que las madres serían a la vez madres, tías y suegras». De este modo, desde casi el primer momento era necesario que se prohibiera el incesto. Es de señalar que para San Agustín la prohibición no se basa en criterios morales sobre la unión sexual entre hermanos (ya que esa unión había sido purificada en cierto sentido por la unión entre los hijos de Adán y Eva), sino debido a la confusión que la práctica del incesto hubiera introducido en las relaciones sociales. Dice San Agustín que si se hubiera permitido la unión sexual entre personas estrechamente vinculadas por su cuna, el resultado hubiera sido indudablemente la pérdida de fuerza «del vínculo social».

Hay que añadir un último comentario a la teoría agustiniana del incesto y de la necesidad del tabú sobre el incesto. Aunque hubiera podido hacerlo —San Agustín sostenía que la presencia de Dios es constante en el tiempo y el espacio— no atribuyó la responsabilidad de la prohibición del incesto a un acto directo de Dios. En su opinión la prohibición fue resultado de acciones humanas, «de la costumbre y de una moral más elevada». La costumbre,

indica San Agustín, «tiene un gran poder para atraer o repeler los sentimientos humanos».

La costumbre, la tradición, los usos, etc., han tenido una intervención preponderante en lo que San Agustín llama «la educación de la raza humana» a lo largo del tiempo. Para él, el progreso de la humanidad, el progreso material que con tanto entusiasmo él mismo describe, puede compararse al largo proceso acumulativo de educación que vive cada ser humano.

«La educación de la raza humana, representada por el pueblo de Dios, ha avanzado, como la de un individuo, a lo largo de ciertas épocas o eras que le han permitido irse elevando de las cosas terrenales hacia las celestiales, y de lo visible a lo invisible.»

En este texto se nota un tono parecido al de la frase que Jenófanes escribió en el siglo VI antes de Cristo: «Los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio, pero los hombres, gracias a su búsqueda, encuentran en el curso del tiempo lo que es mejor para ellos». Por mucho que la teología augustiniana dependiera del Antiguo Testamento y de temas como el del Dios Creador o del Dios que interviene constantemente moviendo todas las cosas, el influjo de las ideas griegas —las ideas de crecimiento, avance acumulativo y progreso intelectual— aparece claramente cuando habla de *la educación de la raza humana*. Esta frase alcanzó gran popularidad entre los autores cristianos; en el siglo XVIII Lessing escribió un libro muy influyente que utiliza la frase de San Agustín y la adopta incluso como título. No obstante, más importante es la analogía que establece San Agustín entre el proceso de avance de la humanidad y el que experimenta un individuo en particular. A partir de San Agustín esta analogía aparecerá repetidas veces en la filosofía occidental, especialmente en el pensamiento secular de los siglos XVII, XVIII e incluso XIX, aunque lo más probable es que Fontenelle, Perrault, Turgot, Condorcet y Comte no supieran que quien la expuso por primera vez fue San Agustín.

El mismo cerebro que concibió la unidad de toda la humanidad creó también una concepción del tiempo como un fluir único y lineal que abarcaba todo lo que le había ocurrido a la humanidad en el pasado y todo lo que le ocurriría en el futuro, por corto que éste fuera. El concepto del tiempo era casi obsesivo para San Agustín. En sus *Confesiones*, por ejemplo, pregunta: «¿Qué es el tiempo?». Y él mismo responde: «Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo puedo asegurar confiadamente que si nada pereciera no habría tiempo pasado; y que si no nos aguardara nada, no habría tiempo futuro; y que sin el pasado y el futuro no habría tiempo presente».

Pero lo más notable de las reflexiones de San Agustín sobre el tiempo es su conciencia de que lo que nosotros llamamos «pasado» y «futuro» no son más que elaboraciones hechas en el presente:

> ... lo que resulta claro y manifiesto es que no hay cosas pasadas o futuras. Ni dice bien quien dice: «Hay tres tiempos, el pasado, el presente y el futuro»; estaría mejor decir: «Hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes, y un presente de las cosas futuras».

Sin embargo, y a pesar de que comprende el carácter subjetivo del tiempo, pese a saber que todo el tiempo está arraigado en el presente, San Agustín trata las categorías del pasado, el presente y el futuro como elementos tan reales y objetivos como cualesquiera otros elementos del universo. Por encima de todo le interesa establecer el fluir unilineal del tiempo, pues este fluir es el contexto en el que se desarrolla «la educación de la raza humana». Así, en el libro 12 de *La ciudad de Dios* se nos dice sin vacilaciones que el tiempo ha sido creado por Dios y que es por lo tanto tan real como cualquier otra cosa creada por El. «... El hizo que el tiempo tuviera un comienzo; y al hombre, a quien había creado anteriormente, lo creó en el tiempo, y no debido a una resolución repentina sino de acuerdo con sus planes eternos.»

El tiempo es, por tanto, objetivo, y de carácter lineal. Para San Agustín, que tiene siempre presente el registro de la historia que aparece en el Antiguo Testamento, el tiempo es además finito. Desprecia en consecuencia a los que hablan del tiempo como si se tratara de la eternidad y que insisten, como los maniqueos, en que el pasado es muchísimo más largo de lo que afirman los autores del Antiguo Testamento. Para San Agustín, que trabaja a partir de los cómputos realizados anteriormente por Eusebio, desde la Creación hasta el presente que él vivió pasaron 6.000 años. Frente a quienes critican su visión del tiempo, San Agustín escribe:

> Si les ofende que el tiempo transcurrido desde la creación del hombre sea tan corto, y que el hombre tenga tan pocos años de acuerdo con nuestras autoridades, que piensen lo siguiente: que nada que tenga límite es largo, que todas las eras del tiempo son finitas, son muy poca cosa y hasta podría decirse que no son nada, en comparación con la interminable eternidad.

Supongamos, pregunta San Agustín, que el pasado hubiera sido de seiscientos o seiscientos mil años, o seiscientas o seiscientas mil veces esos años: «todavía se plantearía la misma pregunta, ¿por qué no fue hecho [el hombre] antes?». Tanto para nosotros como para numerosos filósofos contemporáneos de San Agustín, es fácil criticar el apego de este autor por la cifra de los seis mil años y su implícita interpretación literal de la Biblia, pero creo que hay que admitir que las preguntas con que arremete contra los escépticos de su época siguen siendo relevantes y polémicas en nuestros días, pues nosotros nos encontramos con que, con bases desde luego muy diferentes y hablando de períodos de tiempo muchísimo mayores, la introducción del tiempo —de lapsos medidos— en la imagen de la evolución sigue resultándonos exasperante.

En su defensa de la idea del fluir unilineal del tiempo, San Agustín lanza duros ataques contra la teoría de los ciclos. Aquí, como han señalado más de una vez los especialistas en su pensamiento, pinta un espantapájaros para caricaturizar las ideas griegas sobre los ciclos, y se burla de «esos filósofos» que declaran que en el curso del

tiempo se van repitiendo unos ciclos en los que vuelven a aparecer los mismos hechos, personajes y actos que hubo en el ciclo anterior: «... como si, por ejemplo, el filósofo Platón, tras enseñar en la Academia muchas eras atrás... volviera a existir, como si este mismo Platón, esta misma escuela y los mismos discípulos, y tuvieran que volver a repetirse en los nuevos ciclos». Es cierto que algunos pensadores griegos y romanos predicaban la teoría cíclica, pero no hay ninguno que diga que al repetirse el ciclo tenga que repetirse también cada uno de los detalles y personas concretas de un ciclo anterior. Pero a San Agustín le interesaba más que nada derrotar toda oposición que surgiera en contra de su teoría del fluir unilineal del tiempo.

También tiene gran importancia su idea del carácter *irreversible* del tiempo en el contexto de su concepción del progreso de la raza humana. Desde su punto de vista es tan falaz creer que si quisiéramos podríamos remontarnos a una época anterior de la civilización o proyectarnos hacia una fase a la que en el momento en que nos encontramos todavía no hemos llegado, como suponer que un individuo de la raza humana puede volver a su infancia o adelantarse a su vejez. Para San Agustín lo que importa aquí es subrayar que el tiempo es inseparable del crecimiento, del avance paso a paso implícito en la idea de progreso desde sus orígenes griegos. El principal cambio que introdujo San Agustín en la historia sagrada que tomó de los judíos —del Antiguo Testamento— fue el abandono de la perspectiva bíblica, en la que, más que de un desarrollo a partir de un plan inmanente se habla de una sucesión ordenada de acontecimientos, para adoptar la perspectiva del *crecimiento* tomada de los griegos, en la que las cosas atraviesan constantemente un proceso por el cual van haciendo realidad su auténtica identidad mediante un despliegue de lo que en un principio sólo contenían en potencia. San Agustín habla de Dios con la misma deferencia, elocuencia y apasionamiento con que lo hacen los autores bíblicos. Pero el Dios de San Agustín es un ser que pone en movimiento, que lanza al crecimiento algo que no son más que semillas: «Quiso hacer en el tiempo —dice San Agustín—, sin alterar por ello su plan ni su voluntad».

EPOCAS Y FASES

Si, tal como razonaba San Agustín, hay en realidad una única humanidad que va avanzando con el paso del tiempo, este avance tiene por fuerza que poder ser descrito como una serie de fases sucesivas. Es lo mismo que ocurre cuando hablamos del desarrollo de un individuo cualquiera de la raza humana, cuando hablamos de su «infancia», «adolescencia», «madurez», etc., cuando usamos unos términos que, sin hacer referencia explícita a unas fechas concretas, describen los períodos atravesados por esa evolución. Como hemos visto, los griegos estaban familiarizados con el concepto del avance de los hombres a lo largo del tiempo hacia etapas cada vez más elevadas. En cambio es difícil —casi imposible— encontrar en la filosofía o la historia griegas una concepción de fases o épocas de avance gradual. En su *Política*, Aristóteles pinta una panorámica en la que la *polis* avanza lentamente desde su origen en la familia hasta la entidad política en la que él vivió, pasando por la federación de familias, el pueblo y la federación de pueblos. Pero ni Aristóteles ni ningún otro filósofo griego, ni siquiera Polibio, llegan a *fundir* los episodios históricos a las etapas del desarrollo.

Esto es precisamente lo que trata de hacer San Agustín, que intenta explicar el proceso de «educación de la raza humana» clasificándolo en «épocas o eras». Es más, San Agustín trata de establecer estas épocas en relación con pueblos del pasado y hasta con fechas concretas. Podemos decir que es imposible comprimir la pluralidad de la historia y el tiempo en una única serie, pero para San Agustín la fuerza de su idea de la unidad de la humanidad hacía que la pluralidad le pareciese simple apariencia. Para él la realidad radicaba en la unidad de la raza humana y en su progreso hacia el bien. Y, tanto si es posible trazar la historia del progreso humano como una serie continua y única de etapas, como si no lo es, lo más notable del esfuerzo de San Agustín es que su encadenamiento de fases logró fijarse de forma permanente en la concepción occidental del tiempo, la historia y el desarrollo. Cuando Bossuet escribió su *Discurso sobre la historia uni-*

versal, a finales del siglo XVII, lo hizo siguiendo con plena conciencia la pauta creada por San Agustín, tratando, con el mayor respeto, de ponerla al día y hacerla concordar con los descubrimientos hechos tras la muerte de San Agustín por los estudiosos de la historia. Del mismo modo, cuando Turgot escribió su importante ensayo *Sobre la historia universal* a mediados del siglo XVIII, reconoció que su punto de partida era la obra de Bossuet, a pesar de que relegó el papel de la divinidad a un apartado segundo plano y prefirió hablar de épocas amplias con fronteras poco concretas en lo que se refiere a sus fechas exactas. Turgot fue el historiador del siglo XVIII que más contribuyó a establecer la concepción moderna del progreso. Aunque su punto de vista sea distinto al de San Agustín, su obra no hubiera podido ser lo que fue de no haber aparecido, por influencia de San Agustín, toda una tradición de estudios históricos que analizaron las eras, las épocas y las fases del desarrollo de la humanidad.

En su división de la historia San Agustín actúa con plena libertad, de modo que en *La ciudad de Dios* utiliza tanto una clasificación de la historia en dos etapas como otras en las que habla de tres o de seis incluso. En esta última habla además de una séptima etapa que en su opinión marcará la transición de la historia a la transhistoria. En la división de la historia en dos etapas se señalan una era anterior y otra posterior a Cristo. Naturalmente, esto no tiene más intención que glorificar a Jesucristo, tal como se había hecho desde los primeros momentos del cristianismo. Para nosotros tiene mucho más interés la clasificación en tres etapas: «infancia», «madurez» y «ancianidad», clasificación de origen pagano y en la que San Agustín intenta situar todos los acontecimientos y cambios ocurridos desde tiempos de Adán hasta la Roma que él pensaba estaba en proceso de destrucción. Pero la importancia de San Agustín en la tradición occidental radica en su clasificación en seis etapas. La primera va de Adán a Noé, y en ella la humanidad se entrega principalmente a satisfacer sus necesidades materiales primordiales; la segunda va de Noé a Abraham y durante su transcurso, dice San Agustín, nacieron las diversas lenguas y pueblos; la tercera era, que empieza con Abraham, representa el paso de la «infancia» a la «madurez» y se cierra con David; la cuarta va de David hasta la cautividad judía en Babilonia; la quinta, de la cautividad al nacimiento de Cristo; y la sexta empieza con Cristo y se prolonga por un período de tiempo que San Agustín se niega a predecir. Todo lo que afirma es que «la sexta es la que transcurre ahora, y es imposible medirla por el número de sus generaciones, pues se ha dicho "No está en vuestras manos medir los tiempos, que el Padre tiene en las Suyas"».

Es interesante resaltar que San Agustín, en *De Genesi contra Manichaeos* —esta fue la primera vez que trató los problemas planteados por el libro del Génesis y fue una obra escrita contra los maniqueos, que se negaban a dar crédito al primer libro de la Biblia—, utiliza, como subraya Ladner, unos términos sacados del campo de la fisiología y el desarrollo para nombrar las seis fases que establece a la manera cronológica-histórica que utiliza también en *La ciudad de Dios*. Concretamente, las fases, en ese libro anterior, son: *infantia, pueritia, adolescentia, juventus, senoris aetas* y *senectus*. Es evidente aquí la influencia de la idea griega del desarrollo orgánico.

Pero en *La ciudad de Dios* San Agustín dice que habrá más de seis fases. Al final del libro da cuenta de una séptima: «...baste decir que la séptima será nuestro *sabat*, que no concluirá con un crepúsculo sino con el amanecer del Señor, como un octavo día que será eterno y consagrado por la resurrección de Cristo, y que prefigurará el reposo eterno no sólo del espíritu sino también del cuerpo».

Es posible que no quede completamente claro cuál era la idea que San Agustín se hacía de esta séptima era de tiempo que nos aguardaba en el futuro. Yo estoy dispuesto a creer que lo que hacía era profetizar un milenio, algo así como una edad de oro en la tierra. Al fin y al cabo dice de esta última era que será «nuestro *sabat*, que no concluirá con un crepúsculo sino con el amanecer del Señor». Es evidente que no se trata del destino último de la humanidad, ya que éste aparece después, en la *octava* era, la era eterna que empezará cuando el mundo haya desaparecido. La época séptima tiene que ser forzosamente ese milenio terrenal del que hablará algunos siglos después Joachim de Fiore, ese milenio en el que pen-

sarán con auténtica obsesión los puritanos del siglo XVII, tanto en Inglaterra como en América del Norte.

Pero aunque yo interprete así esta oscura referencia a la séptima era, admito que el tema sigue abierto a la polémica. Porque en la sección 7 del libro 20, San Agustín dice no tener nada que ver con los llamados «milenaristas». Pero esta afirmación no cambia mucho las cosas ya que nos dice que lo más criticable de este grupo es su preocupación por los «inmoderados banquetes carnales» que, según afirman, tendrán lugar cuando llegue el milenio. Luego añade que esa opinión sobre un milenio inminente que algunos creen anunciado en el Apocalipsis «no sería tan criticable si quienes así piensan creyesen que los goces de los santos en ese *Sabat* serían espirituales...».

Hay además un pasaje fascinante en la sección 30 del Libro 20 en el que San Agustín expone lo que en su opinión ocurrirá justo antes del fin del mundo. Habla allí de la conversión de los judíos, del reinado del Anticristo, de la segunda venida de Cristo a la tierra, de la intervención de Cristo como juez («Cristo juzgará»), de la separación de los buenos y los malos y por fin termina diciendo que «el mundo arderá y quedará renovado». A esto añade San Agustín: «Creemos que todas estas cosas ocurrirán; pero el entendimiento humano no puede enseñarnos exactamente cómo ni en qué orden, y sólo lo sabremos cuando experimentemos esos acontecimientos. Pero en mi opinión ocurrirán en el orden que he dicho».

Hay algunos estudiosos, entre los que se cuentan Norman Cohn y Marjorie Reeves, que declaran taxativamente que San Agustín no cree en el milenio. Para Reeves, la importancia de Joachim de Fiore radica en que este autor rechazó las enseñanzas de San Agustín en torno a esta cuestión y afirmó que habría un milenio, una era de perfección espiritual en la tierra.

Pero yo no creo que el anti-milenarismo de San Agustín sea tan evidente como dicen algunos. Cuando contemplamos la serie de acontecimientos que según San Agustín se producirán —y además en un orden determinado—, cuando recordamos que incluso en el párrafo que dedica a su ataque contra los milenaristas aclara que lo más criticable de éstos es que creen que el milenio tendrá un carácter de libertad carnal más que de perfeccionamiento espiritual, y cuando reflexionamos en la predicción de una séptima era que será *anterior* a la octava y última, la era eterna, no podemos sino pensar que —a pesar de las aparentes contradicciones que pueden encontrarse en su obra— hay una base suficiente para creer que San Agustín preveía la llegada de un período en el que la humanidad viviría *en la tierra* una era de felicidad y perfección antes de entrar en el paraíso.

Dejando a un lado cuál sea la actitud de San Agustín en relación con el tema del milenio, sabemos que entre los cristianos —a partir del siglo II— había muchos fanáticos del milenarismo. Los montanistas, que al principio eran un grupo muy localizado de Frigia consiguieron extenderse mucho a partir de las persecuciones a que fueron sometidos el año 177. La base fundamental de sus creencias era que Jesucristo regresaría muy pronto al mundo y que surgiría en Frigia una nueva Jerusalén. Cuando el montanismo se extendió, cambió un poco y en lugar de creer que la Nueva Jerusalén aparecería en Frigia los montanistas pasaron a decir que lo haría en Roma o en otro lugar. Vale la pena recordar que el gran Tertuliano fue uno de ellos.

En resumen, lo que me importa hacer ver ahora es que en el cristianismo ha habido, desde los primeros tiempos, un milenarismo que no tiene nada que ver con la fe en la resurrección. Esta tendencia ha ido experimentando, según las épocas, diversas vicisitudes. A veces aflora y otras da la sensación de haber desaparecido, pero en cualquier caso no podemos comprender cabalmente los orígenes de la idea moderna de progreso considerado desde el punto de vista secular sin tener en cuenta los movimientos milenaristas que ha habido en el seno de la cristiandad, por ejemplo el de los puritanos del siglo XVII, que sufrió sin duda influencias del anterior movimiento del mismo tipo surgido en torno a las ideas de Joachim de Fiore en el siglo XII.

He mencionado el milenarismo montanista del siglo II, pero F. H. Brabant en una obra desgraciadamente poco conocida (*Time and Eternity in Christian Thought*, El tiempo y la eternidad en el pensamiento cristiano), muestra tendencias milenaristas incluso en el siglo I después de Cristo. Ya en esa época tan temprana los cristianos,

inspirándose en la creencia judía en un milenio dominado por el Mesías, y teniendo en cuenta que la tierra les parecía un lugar poco adecuado en aquellos momentos para ser el reino de Dios, «suponían —escribe Brabant— que habría una era mesiánica en la tierra, antes del Día del Juicio y de la posterior llegada del Reino Celestial». Brabant añade otro detalle, más importante quizás que éste, cuando nos muestra de forma muy documentada que no se puede atribuir al milenio o a la era que da paso a la Eternidad, una duración exacta ya que mientras que en los libros de Esdras «el reino mesiánico dura solamente 400 años», Baruch, otro de los apócrifos del Antiguo Testamento, dice que «el principado del Mesías durará hasta que quede aniquilado el mundo de la corrupción»; en los Oráculos de la Sibila se dice que «el reino mesiánico durará todas las eras». Brabant llega a la conclusión de que el concepto griego del *Aión* (era), utilizado por los judíos helenísticos y los cristianos de habla griega como San Pablo y otros, es un concepto muy flexible que no se refiere a un período en particular. En el Nuevo Testamento, dice Brabant, «las palabras *Aión* y *Aionián* nunca se refieren a períodos determinados». La palabra, o el concepto, de milenio «aparece por primera vez en el libro de Enoch, escrito entre el año 1 y el 50 del primer siglo después de Cristo. La frase en la que aparece es una combinación de una del Génesis («Y el séptimo día Dios descansó», Gen. ii.2) y otra de los Salmos («Ante Tus ojos mil años no son más que un día», S. xc.4), y dice lo siguiente: "después de seis milenios de trabajo habrá un milenio de descanso".»

Merced a la fértil combinación de ideas milenaristas cristianas pre y post-judías, por un lado, y por otro de ideas metafísicas y científicas griegas, la cristiandad poseía, a partir del siglo II, una doctrina milenarista para la cual la humanidad tenía ante sí la perspectiva de una futura época paradisíaca, un cielo en la tierra. Esta es la idea cristiana que ha tenido unos efectos más profundos en todo el mundo. De no haber existido una larga y potente tradición milenarista y utópica en el cristianismo, difícilmente podríamos hablar y dar cuenta de las utopías sociales de los seguidores de Saint-Simon, de Comte y especialmente de Marx. Porque aquella tradición acabó secularizándose aunque sin llegar a perder nunca su intensidad apocalíptica.

NECESIDAD

El elemento que dio mayor fuerza a las teorías del progreso formuladas en el mundo moderno, sobre todo en el siglo XIX y en autores como Saint-Simon, Comte, Fourier, Spencer y Marx (sí, por imposible que pueda parecer dadas las exégesis que solemos leer últimamente, también Marx), fue la idea de que el progreso que según ellos había experimentado la humanidad en el pasado y que ellos profetizaban para el futuro, no era en modo alguno producto de lo que despectivamente Spencer llamaba «accidentes» de lo fortuito ni tampoco resultado de una planificación o de la intervención de la voluntad humana. Lo que hizo que todos ellos, y muchos de sus contemporáneos, creyesen que las leyes del progreso que formulaban eran elementos de la *ciencia* social era que veían ese progreso como fruto de la *necesidad*. La misma clase de necesidad que encuentran los físicos en las leyes del movimiento expuestas por Newton en sus *Principia*, y los biólogos en la teoría de la selección natural y la filiación de las especies propuesta por Darwin.

Pero la idea de la necesidad aplicada a la historia de la humanidad no resulta de los mismos procesos que en el caso de ciencias como la química o la física. En realidad, esta idea de la necesidad en el campo social no es producto de la sola razón y sus argumentaciones. Aparte de su origen racional tiene otro: el religioso. Más concretamente, su origen está en la concepción religiosa de San Agustín. El concepto de la necesidad histórica resulta de la fusión de la historia sagrada de los judíos y del interés griego por el crecimiento natural. La historia de los judíos aparece en la Biblia como «necesaria» en el sentido de que todo lo ocurrido ha ocurrido por voluntad expresa de Dios. Pero San Agustín, cuyo pensamiento arranca de la metafísica del crecimiento que aprendió en los filósofos griegos, añadió a esa fe judía en el imperio divino una

visión teleológica de la necesidad. San Agustín tomó conceptos judíos y griegos y los unió en una visión lineal del tiempo que es a la vez sagrada, natural y necesaria. Necesaria, en primer lugar porque, según dice el propio San Agustín, «la plenitud de la raza humana se encontraba ya en el primer hombre», y en segundo lugar porque el hombre «fue creado en el tiempo» y «no hubo por parte de Dios ningún cambio de planes». Por decirlo de una forma más clara, el progreso de la humanidad es un proceso que resulta de la presencia de ese progreso, en potencia, en Adán, la semilla de la que salió toda la humanidad, y porque nada, ni siquiera un presunto cambio de planes por parte de Dios, podría apartar de su curso natural y necesario ese progreso inicialmente inscrito en el hombre. Esto podría expresarse con una fórmula: el crecimiento finalista más el inmodificable plan de la Providencia es igual a necesidad. No puede decirse de San Agustín que fuera un deísta en el sentido moderno de la palabra, ni tampoco es un científico determinista decimonónico. Para él, Dios es una realidad siempre presente. Pero, tras aceptar este dato, encontramos una palpable continuidad entre la opinión de San Agustín que acabo de recoger y el pensamiento de los cristianos de los siglos XVII y XVIII para los que Dios era sobre todo el Creador que puso en marcha un proceso y luego se contentó con dejar que las propias leyes de la naturaleza fueran desarrollando las cosas por su cuenta. Esta tradición se extiende también a los pensadores del siglo XIX que, tanto si creían en Dios como si eran ateos, pensaban que la naturaleza y la sociedad funcionaban de acuerdo con unas leyes inmutables que rigen su orden y su desarrollo.

Porque creía en la historia como un proceso necesario, San Agustín pudo manifestar su menosprecio por ideas tales como las del destino, el azar o lo fortuito. Una muestra de esta actitud la encontramos en el famoso pasaje de *La ciudad de Dios* en el que habla de «la voluntad y la necesidad». Critica allí a los estoicos que, tratando de salvar algo de la necesidad divina adscribieron al hombre una voluntad libre de toda necesidad y dijeron que el ser humano es libre de decidir y hacer lo que quiere. San Agustín acepta que una facultad característica del hombre es el libre albedrío, y habla de él con gran respeto, por ejemplo cuando dice: «...si queremos, es; y si no queremos, no es. Porque no querríamos si no quisiéramos».

Pero, por mucho que digan los estoicos, este hecho no impide que el mundo sea el reino de la necesidad, afirma San Agustín:

> Si la necesidad es aquéllo por lo cual decimos que es necesario que tal o cual cosa sea de tal o cual naturaleza, o que se haga de tal o cual manera, no veo por qué hemos de temer que esa necesidad coarte nuestra voluntad. Porque no ponemos la vida de Dios o la presciencia divina en duda si decimos que Dios tiene que vivir eternamente, y saber de antemano todas las cosas; del mismo modo que tampoco disminuye su poder porque digamos que El no puede morir o errar, pues esto es tan imposible para El que si le fuera posible no sería Todopoderoso.

Así pues, como Dios es por su propia naturaleza un Ser cuya Voluntad es totalmente libre, y como es además el autor de la humanidad, y del plan del que ni la humanidad ni Dios se desviarán jamás, se ocupó de que en la naturaleza del hombre estuviera inscrito un libre albedrío sometido únicamente a la voluntad de Dios mismo, ya que es independiente de los demás seres y fuerzas de la naturaleza.

> Nuestras voluntades, por tanto, *existen* como *voluntades* y hacen lo que hacemos porque queremos hacerlo y no lo harían si no quisiésemos. Pero incluso cuando alguien, sin quererlo, padece algo por voluntad de otro, la voluntad conserva toda su validez esencial, porque no se sufre por la voluntad del que inflige el sufrimiento sino porque así es el poder divino... Por lo tanto, cualquier cosa que el hombre padezca en contra de su propia voluntad no debe atribuirla a la voluntad de los hombres, los ángeles o cualquier otra criatura, sino a la Voluntad de Dios...

De modo que para San Agustín hay en todos los seres humanos una voluntad que, efectivamente, es libre, que le permite hacer el bien o el mal, ser sincero o falso, y que le hace responsable de sus actos. Pero aunque esta voluntad es libre desde el punto de vista de la vida de cada individuo, debe ser entendida como parte de la voluntad

soberana de Dios que la creó así. El individuo quiere libremente, pero lo que quiere queda siempre dentro de la necesidad que vincula todas las cosas a Dios.

No pretendo convencer a nadie que la solución adoptada por San Agustín para el problema de las relaciones entre la libertad y la necesidad lo resuelva de una vez por todas (de todos modos, nadie ha encontrado todavía una solución feliz para este problema), sino subrayar que en su planteamiento del problema aparecen todos los elementos que serán utilizados después de él y hasta nuestros días para debatir esta cuestión. Si en lugar de hablar de Dios pusiéramos términos tales como «naturaleza» o «medio ambiente» o «historia», las ideas de San Agustín coincidirían con las que se han ido escribiendo en Occidente en torno a este problema desde su época hasta la actualidad. Por ejemplo, las actuales discusiones marxistas en torno al concepto de «praxis» recuerdan mucho el pensamiento de San Agustín, con la única diferencia de que donde el pensador cristiano escribía «Dios» y «libre albedrío», los marxistas ponen «fase del desarrollo histórico» y «voluntad individual». De hecho, podríamos tomar la famosa frase de A. N. Whitehead (la filosofía occidental no es más que una serie de notas a pie de página a la obra de Platón) y cambiar el nombre de Platón por el de San Agustín.

San Agustín utiliza el término «necesidad» en otro sentido y en unas connotaciones muy modernas. En su estudio de San Agustín, Cochrane lo señala de forma lúcida. Al referirse a la concepción agustiniana del carácter único de cada acontecimiento histórico, recuerda que San Agustín, tras indicar que este aspecto de los hechos pudiera hacer pensar que se trata del resultado de accidentes fortuitos, razona del siguiente modo: «Lo que nosotros llamamos fortuito no lo es. Llamamos fortuito a todo aquello cuyas razones y causas se nos escapan». Lo que San Agustín quiere decirnos es que por muy caprichosos que puedan parecernos los acontecimientos históricos, la historia no es producto del azar ni de la intervención de fuerzas extrañas extraterrestres. Todos los hechos y las acciones están relacionados entre sí en el tiempo. No hace falta decir ahora que esta visión que rescató el acontecer histórico del azar fue consagrada durante el siglo XIX como

un dogma secular y científico. Para San Agustín esta ley de la historia, este imperio de la necesidad en la tierra no es más que la objetivación de Dios. Pero en el siglo XIX, Comte y Marx y otros prescindirían de Dios y se quedarían con la idea de la necesidad.

Queda un último sentido de la utilización de la idea de necesidad por parte de San Agustín. Es un sentido íntimamente relacionado con su visión de la historia como un «tejido de nacimientos y muertes». En la medida en que las personas, los actos, los acontecimientos y los escenarios han estado vinculados en el tiempo y que cada uno de esos elementos está a la vez relacionado estrechamente con todos los demás, el tiempo y el lugar en el que aparecen cada ser humano, cada acto y cada acontecimiento tiene por fuerza que ser *el único tiempo y lugar posible* para cada uno de ellos. Como señala Cochrane, San Agustín rechaza la posibilidad de que cualquier individuo, por mucho talento que tenga, pueda estar «fuera de su propia era». De modo que, como historiadores, no tenemos derecho a atribuir a la gente de una era las cualidades de los hombres de otra.

EL CONFLICTO COMO MECANISMO

No podemos cerrar nuestro análisis de la filosofía del progreso de San Agustín sin mencionar su doctrina de las «dos ciudades»: la ciudad de Dios y la ciudad del Hombre. Pero lo fundamental aquí es la pugna crucial e incesante que enfrenta a esas dos ciudades. El conflicto comienza de hecho con el origen de la raza humana y no se interrumpirá hasta que triunfe al final la ciudad de Dios. En el pensamiento occidental, la idea de que el conflicto es causa de cambios y avances es desde luego muy antigua y se remonta a los pre-socráticos (sobre todo Heráclito). También es una idea muy moderna que fue popularizada, y catapultada hacia el siglo XX, por los escritos de Hegel y Marx. La idea de la dialéctica, tanto si la entendemos en su sentido griego, es decir, como una idea del campo de la retórica, como si la tomamos en la forma que le

dieron Hegel y Marx, no es más que una variante de otra más fundamental: la idea de que el conflicto o el enfrentamiento es un elemento imprescindible para que se produzca el cambio. Aquí no nos importa qué clase de entidades entren en oposición. Darwin dirá que son los miembros de una especie, Marx que las clases sociales, y Hegel que las diversas manifestaciones del espíritu, pero todos ellos creen que la pugna es un proceso indispensable.

El pensamiento histórico de San Agustín sería incomprensible sin una referencia a esta idea de conflicto. Así como para San Agustín la creación es un lento proceso en el que se van desplegando las fuerzas contenidas en el germen, los elementos que estaban ya en potencia en la semilla original, la pugna es para él la causa inmanente y eficiente que pone en marcha este desarrollo. Escribe San Agustín que en el primer ser humano «estaba ya depositado, aunque no fuera evidente, el fundamento de estas dos ciudades o sociedades, en lo que respecta a la raza humana...».

Hemos distribuido esta raza en dos partes, la de los que viven de acuerdo con el hombre, y la de los que viven de acuerdo con Dios. Denominamos místicamente ciudades a estas partes, a estas dos comunidades de hombres, de las cuales hay una predestinada a reinar eternamente con Dios y otra a sufrir castigo eterno con el Diablo.

San Agustín subraya que toda la raza humana —los diversos pueblos de la tierra— está dividida en esas dos categorías de ciudades o comunidades:

Y es así que aunque en la tierra ha habido muchas y muy grandes naciones, cuyos ritos y costumbres, lengua, armas y vestido, se distinguen unos de otras con señaladas diferencias, en el fondo hay sólo dos clases de sociedades humanas, que podríamos llamar con justicia dos ciudades... Una está formada por los que viven esclavos de la carne y la otra por los que desean vivir de acuerdo con las reglas del espíritu.

Lo crucial es que para San Agustín no puede haber progreso ni avance si no se produce el enfrentamiento, la pugna entre estas dos ciudades:

La raza humana se apartó de Dios con la caída de Adán. Y del mismo modo que el pecado partió en dos el alma de Adán, también los hombres están divididos y colocados los unos contra los otros por culpa del egoísmo. La envidia de Caín, que en el Edén no hubiera podido llegar a aparecer, alimentó el crimen en un mundo en el que cada individuo se había convertido en su propio diosecillo, su propio juez y su propio criterio del bien y el mal, la mentira y la verdad.

Tal como ha observado Thomas Merton, para San Agustín la diferencia entre las dos ciudades equivale a una diferencia entre dos amores. Los que se unen en la ciudad de Dios están vinculados por su amor a Dios y por el amor que tienen los unos por los otros *en* Dios, mientras que los que pertenecen a la otra ciudad sólo se preocupan de sí mismos y son indiferentes respecto a Dios. San Agustín escribió que «Estas dos ciudades fueron construidas por dos amores: la ciudad terrena por el amor a uno mismo y el desprecio de Dios, y la ciudad celestial por el amor a Dios y el desprecio de uno mismo».

Sin embargo el tema del enfrentamiento no queda restringido a la pugna entre las dos ciudades ya que San Agustín subraya la importancia que tiene el conflicto *en el seno* de la ciudad terrena, la ciudad del hombre. A menudo, escribe San Agustín, esta ciudad «está dividida por luchas, guerras, peleas, y las victorias son o poco duraderas o destructivas. Porque cada una de las partes que se alza en armas contra otra parte, trata de vencer a las naciones que también están esclavizadas por el vicio».

El conflicto es algo endémico para la raza humana, y seguirá siéndolo hasta que se alcance definitivamente la ciudad de Dios, y ello se debe sencillamente a que

el fundador de la ciudad terrena fue un fratricida. Dominado por la envidia, mató a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna que moraba en la tierra. De modo que no debemos sorprendernos si después de este primer espécimen, o, como dirían los griegos, este arquetipo de crimen, encontramos, mucho después, otro crimen en la fundación de esa ciudad destinada a reinar sobre muchas naciones y ser la cabeza de esta ciudad de la que hablamos.

Llegamos ahora al elemento más importante del legado que San Agustín dejó, para bien o para mal, a los mundos medieval y moderno. Me refiero a la importantísima unión de la idea de la necesaria destrucción con la idea de redención. A partir de San Agustín el mundo occidental ha tenido una tradición —interrumpida sólo muy raras veces— preocupada por la posibilidad de llegar a una sociedad perfecta, en este o en el otro mundo. Se presupone que para llegar a esa perfección es necesario pasar por un período de sufrimientos, tormentos, fuego y destrucción. La actual vinculación de una revolución terrorista, destructiva y coercitiva con la promesa de la utopía no es más que una secularización (o una modificación retórica) de una corriente anterior presente a lo largo de la Edad Media y la Reforma, y que se remonta a *La ciudad de Dios* de San Agustín. Tendríamos que añadir a esta fuente otra anterior, el Apocalipsis o Libro de la Revelación, que ejerció un poderoso influjo en San Agustín y otros cristianos milenaristas.

En el libro 20, sección 16, que lleva por título «Del nuevo cielo y la nueva tierra», aparece el núcleo de esta tradición de pensamiento y acción. Este núcleo consiste, pura y simplemente, en la destrucción. ¿Cómo puede alcanzarse el bien o el ideal si no se extermina previamente todo lo que corrompe, todo lo nocivo? La idea es evidentemente muy moderna. Pero también es una idea del cristianismo medieval, y una idea agustiniana. San Agustín cita en apoyo de sus ideas el Apocalipsis: «vi un nuevo cielo y una nueva tierra; porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y ya no hay mar». Luego, y recurriendo de nuevo al Apocalipsis, San Agustín nos da esta tremenda frase: «Vi al que estaba sentado en el trono, y de su rostro huían cielo y tierra».

San Agustín añade:

Pues en cuanto aquéllos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida hayan sido juzgados y arrojados al fuego eterno... la figura de este mundo desaparecerá en una conflagración de fuego universal, del mismo modo que antes el mundo había sido inundado por un diluvio universal. Y con esta conflagración universal, las cualidades de los elementos corruptibles que se adecuaban a nuestros cuerpos perecederos desaparecerán completamente, y nuestra substancia recibirá unas cualidades que, por obra de una maravillosa transmutación, armonizarán con nuestros cuerpos inmortales de modo que, así como el mundo se renovará para ser algo mejor, también los hombres serán renovados hasta en su carne y serán mejores.

Por mucho que la escatología de San Agustín sea francamente complicada, es indudable que las últimas palabras del texto que acabo de citar tuvieron un profundo efecto en hombres como Joachim de Fiore, para quien la *renovatio mundi* —preparatoria, en teoría, de la llegada de la eternidad divina— llegaría a ser un objetivo valioso por sí mismo.

Si pasamos ahora a los pasajes en los que San Agustín se refiere a la felicidad que aguarda a los hombres en el futuro, y con los que termina su libro *La ciudad de Dios,* es fácil captar la calculada presencia de valores y premios puramente seculares entre lo que San Agustín dice del mundo post-histórico. Los hombres serán bellos corporalmente, dice San Agustín:

Pues todas aquellas partes de la armonía corporal que están distribuidas por el cuerpo, tanto en su interior como en su exterior, y de las que acabo de decir que actualmente escapan a nuestras posibilidades de observación, serán entonces discernidas; y, junto a los otros grandes y maravillosos descubrimientos que harán vibrar las mentes racionales en alabanza del Artífice, habrá un disfrute de una belleza que cautivará a la razón. No tengo la audacia suficiente para definir, del mismo modo que carezco de la capacidad de concebir, la fuerza de movimiento que alcanzarán esos cuerpos. Sin embargo diré que en cualquier caso, tanto en movimiento como en estado de reposo, serán tan decentes como su apariencia...

Pero en estas meditaciones utópicas de San Agustín hay más elementos que permiten darse cuenta de qué aspiraciones, ansias o ideales terrenos fundamentaron su discurso sobre la vida en el cielo. Le fascina el honor, como les ocurriría también a muchos partidarios de utopías más seculares: «Allí reinará el verdadero honor, pues no se le

negará a nadie que lo merezca ni se le otorgará a quien no lo merezca; ni tampoco habrá nadie sin méritos suficientes que exija una honra inmerecida, porque allí no estarán más que quienes la merezcan». También habrá en ese paraíso el bien más estimado por todos los seres humanos: la paz. «Allí reinará la verdadera paz, y nadie padecerá oposición ni por parte de sí mismo ni por parte de otros.» Esto era lo que Dios quería decir cuando en el Levítico (xxvi, 12) dijo: «Seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo». Así interpreta esta frase San Agustín: «Yo veré vuestra satisfacción, yo seré lo que todos los hombres de honor desean: vida, salud, alimento, y también abundancia y gloria y honor y paz y todas las cosas buenas». No hay duda de que el tono de la visión celestial de San Agustín es bastante mundano y hasta carnal. Tal como he señalado más arriba, San Agustín denunció el milenarismo públicamente y renunció a él por prometer a los fieles bienes «carnales» además de los espirituales, pero los lectores de los últimos párrafos de *La ciudad de Dios* admitirán que su descripción de los bienes «espirituales» que aguardan a los justos tiene un sabor decididamente terreno y humano. En el siguiente pasaje se encuentra de modo embrionario gran parte de lo que luego pensaron muchos partidarios occidentales de la utopía (Marx incluido):

> Pero, ¿quién puede concebir o describir qué grados de gloria y honor serán distribuidos de acuerdo con los diversos méritos? Sin embargo, es indudable que habrá grados. Y en esa bendita ciudad habrá una gran bendición, y es que ningún inferior envidiará a su superior, del mismo modo que ahora los ángeles no envidian a los arcángeles, porque nadie deseará obtener lo que no se le ha otorgado sino que reinará una perfecta concordia entre todos; del mismo modo que en el cuerpo el ojo no desea ser el dedo ni el dedo el ojo, porque ambos miembros están armoniosamente incluidos en la estructura del cuerpo. Y así, junto a este don mayor o menor, según los casos, cada uno recibirá además el de no desear más que lo que tiene.

En este pasaje San Agustín se esfuerza por encontrar una solución a varios problemas que ocuparán posteriormente las mentes de los partidarios de la utopía en los siglos XVIII y XIX: categoría social, igualdad, envidia, relaciones entre necesidad y capacidad, mérito y premio, etcétera. San Agustín se enfrenta igualmente al problema de la libertad humana una vez el hombre ha entrado en la sociedad celestial y, en consecuencia, el mal ha sido ya destruido y desaparece la tentación:

> Tampoco debemos suponer que, por mucho que el pecado llegue a perder allí toda posibilidad de gustar a esas almas, vayan a perder su libre albedrío. Por el contrario, lo que ocurrirá es que ese libre albedrío será mucho más verdaderamente libre, porque estará libre del gusto de pecar y sólo encontrará placer en no pecar... ¿Podríamos decir que Dios no es ibre porque no puede pecar? Así pues, en esa ciudad habrá libre albedrío en todos los individuos y éstos, libres de todo mal, llenos de todos los bienes, gozarán las delicias de las alegrías eternas, alejados para siempre de los pecados, alejados del sufrimiento, pero conscientes de que Dios les ha liberado de todo esto y agradecidos por este hecho.

Resumen

Hemos comprobado que en San Agustín, especialmente en *La ciudad de Dios*, aparecen todos los elementos esenciales de la idea occidental de progreso: la humanidad, como ente que engloba a todas las razas humanas; el avance gradual y acumulativo de la humanidad, material y espiritualmente, a lo largo del tiempo; un marco temporal único que abarca todas las civilizaciones, culturas y todos los pueblos que han existido y existen; la idea del tiempo como un fluir unilineal; la concepción de unas fases y épocas, reflejadas cada una de ellas por una o varias civilizaciones históricas o ciertos niveles de desarrollo cultural; la concepción de la reforma social arraigada en la conciencia de la historia; la fe en la necesidad que rige los procesos históricos y la inevitabilidad de un final o un futuro determinados; la idea del conflicto como motor que mueve el proceso histórico; y, por fin, la visión arrobada del futuro, que San Agustín pinta con colores psicológicos, culturales y económicos que serán repetidos por las utopías sociales de siglos posteriores, desde la abundancia, la igualdad y la libertad o la tranquilidad, hasta la justicia.

Capítulo tercero

CORRIENTES MEDIEVALES

A comienzos del siglo XIII, la idea cristiana de progreso estaba en pleno auge. Las dos tendencias de las que he hablado antes y que aparecen en la concepción europea del progreso humano —por un lado la conciencia de que la humanidad ha experimentado con el paso del tiempo un avance cultural, y por otro la fe en una edad de oro que aguarda a los hombres del futuro en la tierra— son perfectamente visibles en los textos de los siglos XII y XIII.

Al igual que en las épocas de la historia griega y romana en las que apareció con fuerza la conciencia del progreso en las artes y las ciencias, el período que cubren los siglos XII y XIII fue testigo de sorprendentes innovaciones y muestra una gran osadía intelectual, tanto en el campo material y secular como en el religioso. Muchos filósofos, artistas y tecnólogos de esta época debieron sentir, al mirar a su alrededor, la misma sensación de palpar el progreso que tuvieron antes Protágoras, Aristóteles, Lucrecio y Séneca.

Hace ya tiempo que los historiadores han dejado de considerar a la Edad Media como una época en la que sólo brillan la teología y la contemplación de lo espiritual y lo sobrenatural, mientras que el mundo material apenas recibe atención de los pensadores. En gran parte gracias a los estudios realizados a lo largo del siglo XX y que aún hoy nos sorprenden e incorporan nuevas revelaciones, sabemos que la alta Edad Media es una de las épocas más importantes de la historia mundial en lo que se refiere a logros intelectuales y culturales. El progreso experimentado en este período fue tanto tecnológico como humanístico.

Esta era no fue producto de una repentina mutación sino que tuvo auténticas raíces. Debido a los estudios contemporáneos hemos llegado a conocer también lo relativamente brillantes que fueron los siglos precedentes, que durante mucho tiempo parecieron tenebrosos. Para el historiador del arte Lord Clark, hubo durante el siglo X una serie de notables logros en el campo de las artes. En su famoso libro *Civilisation* (Civilización), comenta:

> La cantidad de obras de arte producidas en el siglo X es asombrosa. Los príncipes amantes de las artes, como Lotario y Carlos el Calvo encargaron gran número de libros manuscritos con cubiertas incrustadas de joyas, para enviarlos como regalos a otros gobernantes o a altas jerarquías eclesiásticas. Una época en que se valoraban las cosas bellas por su capacidad de persuasión no puede ser considerada como completamente bárbara.

Otro eminente historiador del arte, Meyer Shapiro, nos cuenta en su reciente libro *Romanesque Art* (Arte románico) que no es necesario esperar a la llegada del Renacimiento para encontrar obras artísticas seculares de gran importancia. En los siglos XI y XII, escribe Shapiro,

> ... emergió en Europa Occidental, y en el seno del arte fomentado por las iglesias, un nuevo campo de creación artística desprovisto de contenidos religiosos y que se caracterizaba por la importancia que adquieren los valores de la espontaneidad, la fantasía individual, el placer por el color y el movimiento, y la expresión de los sentimientos. En conjunto, unos elementos que son una anticipación del arte moderno. Este nuevo arte, que surge en la zona marginal de las obras de inspiración religiosa, se vio acompañado por la conciencia, de parte de los espectadores, de la belleza del trabajo, de los materiales y de las técnicas artísticas como valores sin relación con los significados religiosos.

Tal como ha demostrado Helen Wadell en dos volúmenes de traducciones de poesía lírica medieval escrita en latín (en algunos casos los textos se remontan a los

siglos VIII y IX), durante esa época se escribió bastante poesía que no tenía como base un tema religioso. En las preciosas versiones de Helen Wadell encontramos celebraciones de la naturaleza y el paisaje, del amor entre el hombre y la mujer, y numerosas referencias a las profundidades del alma humana, muestras claras de introspección, y versos que expresan la satisfacción que encuentra el individuo en la contemplación de este mundo. Hubo naturalmente muchísimas poesías cuyo contenido religioso era lo más importante (también podríamos encontrar este mismo elemento en la poesía del siglo XIX), pero lo que no podemos hacer es tratar de caricaturizar a los hombres medievales negando su interés por las cosas de la naturaleza y de la sociedad que les rodeaba.

También sintió esta época gran interés por la tecnología y la ciencia, como ha demostrado claramente Lynn White, heredera de una tradición de eruditos iniciada con Pierre Duhem y una larga serie de estudios. White señala que el hierro alcanzó una importancia crucial en la época carolingia. Durante este período se hicieron inventos tan valiosos como el hacha y el arado de hierro, dos herramientas que adquirieron una perfección desconocida en la época clásica. Fue precisamente la nueva técnica de labranza, posibilitada por el perfeccionamiento a comienzos de la Edad Media del instrumento de hierro, lo que dio lugar a un sistema de cultivo en el que la comunidad estaba muy interconectada, que duró muchos siglos, hasta bien entrada la era moderna.

Tal como demuestra Lynn White, el «invento del invento» (que marcó el «momento en que verdaderamente la humanidad entró en crisis por lo que se refiere a sus relaciones con el medio ambiente») no ocurrió como solía pensarse en los siglos XV o XVI, sino en el XIII. El hombre y la naturaleza, prosigue White, son por primera vez en la historia dos cosas, «y el hombre es el que domina». En cuanto a la compatibilidad entre cristianismo y ciencia, White escribe: «Roberto Grosseteste, Roger Bacon y Teodorico de Friburgo produjeron una obra asombrosamente refinada en el campo de la óptica del arco iris. A partir del siglo XIII y hasta llegar a Leibniz y Newton, todos los grandes científicos explicaron los motivos de sus estudios en términos religiosos». La creencia según la cual el hom-

bre medieval no tenía ningún interés por la naturaleza y las posibilidades de modificarla es absurda. En su reciente y fascinante libro *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (La máquina medieval. La revolución industrial de la Edad Media), Jean Gimpel muestra de forma terminante que el período que va del siglo X a comienzos del XIV es «una de las grandes eras de invenciones humanas». Por otro lado, a este dinamismo tecnológico iba unido un «dinamismo psicológico», dice Gimpel, que se extendió a numerosos campos y que constituye según este autor el verdadero arranque de las fuerzas que, tras un período de relativa decadencia durante los siglos XIV y XV, floreció en los siglos XVII y XVIII, es decir, en el período que generalmente es considerado como *el* comienzo de la ética del trabajo y de *la* revolución industrial o mecánica modernas.

Tampoco puede afirmarse que los estudiosos y eruditos de la Edad Media no tuvieran conciencia de la inmensidad del universo extraterrestre. Al fin y al cabo Ptolomeo ya había declarado muchos siglos antes que la tierra no era más que una mota en comparación con la inmensidad del universo estelar. En su libro *The Great Chain of Being* Arthur Lovejoy cita a propósito de esta cuestión las palabras de Maimónides: «Y si la tierra no es pues mayor que un punto en relación con la esfera de las estrellas fijas, ¿cuál debe ser la relación entre la especie humana y el conjunto del universo?» El mismo Lovejoy nos recuerda esta afirmación de Roger Bacon:

> La más pequeña de las estrellas visibles es mayor que la tierra... Según Ptolomeo, una estrella fija, debido a la magnitud del cielo, tarda en completar su circuito al menos treinta y seis mil años, pese a moverse a una velocidad increíble. En cambio, se puede dar la vuelta a la tierra andando en sólo tres años.

Aquí no nos interesa que estos cálculos sean correctos o erróneos, sino el hecho de que el mundo del hombre medieval no aparece tan reducido como se nos había hecho pensar hasta no hace mucho tiempo. Tal como observa Lovejoy, las magnitudes de la astronomía y la cosmografía medievales pueden parecernos pequeñas en comparación con los cientos de millones de años luz con los

que trabajan los astrónomos actuales, pero reflejan de todos modos una aguda y amplia conciencia que no solemos reconocer.

Del mismo modo que en el pensamiento medieval había un apartado muy grande para la inmensidad del universo, también había otro considerable para el individuo. Aunque generalmente se crea que durante la Edad Media el individuo estaba subordinado a los grupos sociales y las corporaciones, es difícil imaginar un período tan rico en innovaciones —artísticas, arquitectónicas, tecnológicas, económicas y filosóficas— como la Edad Media sin pensar al mismo tiempo en la existencia de una clara conciencia de la noción de individuo y de la idea de individualidad. Lo que generalmente predicamos del Renacimiento, el de Michelet y Burckardt, como época que «descubrió al hombre y al mundo», deberíamos en realidad decirlo de los siglos XII y XIII. Tal como explica Colin Morris en *The Discovery of the Individual: 1050-1200* (El descubrimiento del individuo: 1050-1200):

El descubrimiento del individuo fue uno de los hechos culturales más importantes ocurridos entre 1050 y el 1200 y no se limitó a un grupo reducido de pensadores. Sus principales rasgos aparecen en círculos muy diferentes entre sí: una preocupación por el descubrimiento de uno mismo; un interés por las relaciones entre las personas y el papel del individuo en la sociedad... Una de las frases más citadas de la época era el «conócete a ti mismo».

Morris no es en absoluto el único medievalista actual que habla de este descubrimiento del individuo en esa época. Sylvia Thrupp ha mostrado toda una serie de contextos económicos y comerciales en los que los individuos podían actuar con un grado de autonomía que creíamos propio de épocas posteriores de la historia europea. Walter Ullman ha presentado en *The Individual in Medieval Society* (El individuo en la sociedad medieval) una demostración de esa misma conciencia del individuo en los campos político y legal. La siguiente afirmación de Etienne Gilson muestra que también había en la Edad Media una clara visión de los aspectos *físicos* del individuo:

Una de las sorpresas que aguardan al historiador del pensamiento cristiano es la importancia que esta corriente da al valor, la dignidad y la perpetuidad del cuerpo humano. La concepción cristiana del hombre suele ser considerada como una visión fundamental y casi exclusivamente espiritualista... Pero, para escándalo de buen número de historiadores y filósofos, la verdad no es así. San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, e incluso el mismo San Francisco de Asís miraban con benevolencia el cuerpo, respetaban el suyo propio y alababan su dignidad, y jamás hubieran deseado un destino separado para alma y cuerpo.

Una vez más habría que recurrir a la antología de poesía medieval hecha por Helen Wadell. En muchos de los poemas traducidos por ella encontramos no solamente la conciencia de la naturaleza y sus bellezas a la que me he referido antes, sino también una conciencia del individuo, de la belleza individual y de la identidad individual. Hay incluso algunos poemas que por su temática y su estilo podrían ser intercalados en una antología de poesía romántica sin que muchos lectores captaran ningún anacronismo.

En resumen, en la Edad Media se hallaban presentes todos los atributos esenciales de la cultura que dan paso a la creencia en el progreso del hombre en la tierra. Y, efectivamente, durante esa época hubo —no hubiera podido ser de otro modo, dada la inmensa actividad que en ella se registró— una conciencia de los cambios e innovaciones que se estaban produciendo en todos los países de la Europa occidental, y una viva conciencia del pasado griego y romano. Tal como ha dicho un historiador, mientras que el Renacimiento (al menos en Italia) trataba de imitar las grandes luminarias grecorromanas, la Edad Media intentaba absorber las ideas del esplendor grecorromano para construir a partir de ellas. Y, por fin, y a pesar del mito aparentemente inerradicable —incluso entre los historiadores profesionales— de la supuesta preocupación exclusiva medieval por lo espiritual y la vida de ultratumba, encontramos en esta época un profundo y extendido interés por las cuestiones económicas, políticas y sociales, por todo lo que ocurría en la tierra. Y también, quiero añadir, por todo lo que ocurriría en el *futuro*. En el siglo XIII Roger Bacon predijo un futuro modelado en gran medida por la ciencia, un futuro en el que las

naves surcarían el mar sin necesidad de velas ni remos, en el que los vehículos irían por tierra a gran velocidad sin que ningún animal tirase de ellos, y en el que habría incluso «máquinas voladoras» que cruzarían el cielo. Y estas previsiones de Bacon no son las únicas que vio la Edad Media.

PROGRESO E HISTORIA

El interés medieval por la historia y el progreso de la humanidad tiene profundas raíces en la obra de San Agustín y de algunos de sus seguidores. Después de haber mostrado el lugar central que ocupa en el credo cristiano el progreso material y espiritual de la humanidad, San Agustín procuró que su obra fuera continuada por algunos de sus alumnos que tenían vocación de historiadores, y para quienes estaba reservada la tarea de refinar, desarrollar, ampliar y sobre todo difundir la filosofía de la historia iniciada por él. Dos de estos historiadores que vivieron en el siglo de San Agustín nos interesan especialmente. Sus obras tienen un gran papel como correas transmisoras del pensamiento agustiniano a lo largo de la baja Edad Media. El primero de ellos es Próspero de Aquitania, discípulo directo de San Agustín, y el segundo Juan Escoto.

Como subraya George Boas en *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, en los escritos de estos dos historiadores se encuentra plenamente el sabor del desarrollo progresista. Próspero comparó la historia entera de la humanidad al crecimiento de la vida en el mundo orgánico. Estas son sus palabras:

> No hay un avance único e ininterrumpido, ni hay tampoco una única medida. Porque las obras y los dones de la gracia son muy variados... Pues así como en las semillas de la hierba y de los árboles no hay una sola especie o un solo género común a todos... también las semillas de los dones de Dios y de la planta de la virtud no aparecen de golpe en el amplio campo del corazón humano sino que surgen con el tiempo. No es fácil encontrar madurez en una semilla, ni perfección en un comienzo.

Lo esencial del pensamiento de Próspero se encuentra ya en *La ciudad de Dios*. La labor del discípulo consistió, de acuerdo con los deseos de San Agustín, en ampliar su historiografía.

Juan Escoto también veía la historia de la humanidad como un despliegue necesario de la virtud a lo largo de prolongados períodos de tiempo. En sus escritos encontramos también una clara división de la historia humana en tres grandes etapas, una tríada temporal que, como veremos en muchas ocasiones en este libro, se convirtió en uno de los elementos constantes del pensamiento europeo, primero entre los estudiosos de inspiración cristiana, y luego desde perspectivas seculares. Las tres grandes épocas de la historia de la humanidad según Escoto son: la de la Ley (o Antiguo Testamento); la del Espíritu (o del Nuevo Testamento); y la tercera que «será celebrada en el futuro y en la que no habrá símbolos ni oscuras metáforas, ya que reinará la más clara verdad en todas las cosas». Probablemente Escoto piensa en el paraíso cuando habla de esta última fase, pero vale la pena recordar que San Agustín se había referido a una Séptima Era, anunciada en el Apocalipsis, durante la que los hombres encontrarían una felicidad completa en la tierra. Cuando lleguemos a Joachim de Fiore se verá clarísimo que la tercera fase se refiere a la vida en la tierra.

Estas visiones de la historia se suceden unas a otras sin interrupción durante el siglo de San Agustín. Fue él quien encargó a otro de sus seguidores, Orosio, que redactase la *Historia Contra Paganos*, una historia universal. Este libro, cuya orientación es naturalmente cristiana, está construido sin embargo sobre profundas investigaciones en los registros de la historia grecorromana y de otras culturas. También aquí se expone la historia de la humanidad en varias épocas o fases sucesivas y acumulativas. En el siglo VII, San Isidoro, obispo de Sevilla, escribió su *Crónica*, que también es una historia universal basada en las obras de sus predecesores, pero que añade muchas ideas y fechas.

La obra *Sobre dos ciudades*, de Otto de Freising, escrita en el siglo XII, sigue la línea que marcan estas historias que acabo de mencionar, pero supone un importante paso adelante en la medida en que hay un gran es-

fuerzo por alcanzar la mayor precisión posible —el autor estudió documentos religiosos y civiles y los utilizó concienzudamente en su narración—, y también un uso relativamente sutil de las ideas de causa y conexión. Nancy F. Partner ha señalado en *Serious Entertainments: The Writing of History in Twelfth Century England* (Pasatiempos serios: las crónicas históricas de la Inglaterra del S. XII) lo rara que es la utilización de la idea de causa en los historiadores de la época. Generalmente suelen exponerse los acontecimientos y acciones en forma serial y episódica, naturalmente, pero apenas hay ningún esfuerzo por vincular unos hechos con otros por medio del estudio de los motivos, o los contextos. Aún más sorprendente es otra observación que hace Partner: «Lo más característico de las historias medievales no es tanto el hecho de que sean completamente cristianas sino precisamente que no lo sean, y que los elementos cristianos que contienen sean tan a menudo superficiales y raros». No puedo sino subrayar que aquí tenemos otra muestra de la importancia que tiene el mundo secular para los hombres medievales.

Pero si los cronistas prestaban poca atención a Dios y a los mecanismos de la causalidad, Otto era diferente. Al igual que su admirado San Agustín, Otto de Freising entiende la historia como algo que se desarrolla y despliega de acuerdo con un plan divino del que Dios no se aparta nunca. Otto escribe la historia universal hasta el año 1146, y su obra es ampliada hasta el 1209 por otro monje. Al igual que en San Agustín, la historia de Otto tiene muy en cuenta el papel acelerador del conflicto y el enfrentamiento, y por otro lado es mucho más exacto cuando trata de identificar las épocas de la historia.

El prólogo del tercer libro de su obra es muy instructivo porque en él se ve claramente su pensamiento en relación con el tema del progreso. Dios fue, naturalmente, quien puso en marcha la historia, pero luego el avance de la humanidad exigiría largos períodos de tiempo antes de llegar a conseguir la plenitud y la perfección. Las evocaciones que hace este historiador de los momentos de primitivismo de la humanidad recuerdan los que aparecen en Lucrecio. Otto habla de lo atormentadas que eran las vidas de los primeros habitantes de la tierra, que eran hombres «privados de razón, incapaces de recibir la verdad, desconocedores de la justicia y las leyes...». Aquello no fue desde luego una edad de oro. Otto de Freising escribe:

> A medida que esta era fue progresando, en parte porque los hombres se asociaron para vivir juntos, en parte porque sumaron sus talentos para hacer las leyes, y en parte gracias a las enseñanzas de sus filósofos... las inteligencias de los hombres estuvieron por fin en condiciones de captar elevados preceptos que les decían cómo tenían que vivir.

Cada una de las dos ciudades de Otto —la ciudad del Mal y la ciudad de Cristo— atraviesan tres etapas de desarrollo. La primera etapa de la ciudad del Mal es una época de desdicha; la segunda es peor, y la tercera lo es aún más. «Por otro lado —nos asegura este historiador— la situación del otro grupo (el de los pobladores de la ciudad de Cristo) es muy mala al principio; en la segunda etapa es próspera; y en la tercera perfecta.»

El octavo libro de *Las dos ciudades*, que es el que cierra la obra, sugiere con fuerza que el hombre puede confiar en poder vivir una edad de oro en el futuro. En esa era habrá felicidad y una civilización refinada. Lo que no es seguro es cuál será su duración, pero es indudable que habrá una edad dorada antes de la destrucción del mundo y la llegada del paraíso. «En consecuencia el nuevo cielo y la nueva tierra no serán resultado de la destrucción de la substancia sino de un cambio en su forma que proporcionará a los hombres una nueva belleza y unos nuevos cuerpos purificados por la desaparición de toda desigualdad.» Tal como veremos al final de este capítulo, hubo otra personalidad cristiana del siglo XII que volvió a plantear esta misma cuestión con mucha más seguridad y una pasión profética mucho más intensa que la de Otto de Freising.

Un contemporáneo de este último, Anselmo de Havelberg, dijo que el progreso espiritual era la esencia de la doctrina cristiana. De él ha dicho el ensayista John Mundy que:

> ...aunque creía que los hombres estaban viviendo la última de las tres eras, la que iniciaba la nueva venida de Cristo al mundo, pensaba que se trataba de una era de progreso.

Anselmo de Havelberg delineó siete sellos o períodos. En su opinión los hombres se encontraban en el cuarto y, a pesar de las persecuciones, cada período suponía un nuevo paso adelante y la Iglesia seguía avanzando siempre hacia su perfeccionamiento.

Anselmo de Havelberg afirmó que no era extraño que un Dios que permanece siempre igual a sí mismo permitiera que la Iglesia cambiara con el paso del tiempo:

...porque es necesario que, de acuerdo con la progresión del tiempo, aumenten los signos de la gracia espiritual y el imperio de la verdad. Así, el conocimiento de la verdad y el deseo de conocerla aumentarán en el curso del tiempo, y si al principio se publicaron cosas buenas, luego se han ido publicando otras mejores, y finalmente aparecerán las óptimas.

Esta idea del progreso a lo largo del tiempo, un progreso lento pero cierto e ininterrumpido, siguió teniendo mucha fuerza durante el siglo siguiente, el XIII. En su conocido *Breviloquim* San Buenaventura escribió:

Dios hubiera podido producir todo esto [el mundo y la vida que hay en él] en un solo instante. Pero prefirió actuar a lo largo del tiempo, y paso a paso, debido a tres motivos. Primero para que se manifestase clara e inequívocamente su poder, su sabiduría y su bondad; segundo, para que hubiera una correspondencia entre los días o el tiempo y los hechos; tercero, para que la sucesión de los días fuera una *prefiguración de todas las eras futuras*, del mismo modo que, en la creación, Dios plantó las semillas de todos los seres futuros. De este modo la distinción de los tiempos futuros —que he explicado más arriba al hablar de las siete eras de la historia— surge, como si fuera de unas semillas, de la distinción entre los siete días de la creación.

Este interés por el sagrado progreso histórico que encontramos en los autores de los siglos XII y XIII surgió en el contexto del gran auge de la historiografía que se produce en esa época. G. C. Coulton (que no es precisamente uno de los historiadores que tienen en buen concepto la Edad Media) habla de un «auténtico renacimiento» en el siglo XI. En su reciente libro *Historical Writing in Medieval England* (Los escritos históricos en la Inglaterra medieval), Antonia Grandsen ha descrito de forma admirable la abundancia, variedad e individualidad de las obras históricas del período. En estas obras se trata de todos los campos de la actividad humana, desde la política y la economía hasta la geografía, literatura y arquitectura. Lo que nos enseña acerca del hombre medieval la labor de Helen Waddell como traductora de poesía se ve confirmado por los detallados estudios de las obras históricas del mismo período realizados por Antonia Grandsen.

Las obras de erudición histórica escritas en la alta Edad Media son respetables incluso aplicándoles criterios actuales. El cuidado, imaginación, objetividad y diligencia con que Matthew Paris (que ha sido reconocido como el más importante historiador de su tiempo) realizó sus estudios, sus análisis de la legislación básica de ciudades y cofradías, de los comunicados papales, y de las cartas que le remitieron las personalidades extranjeras que consultó, dan una magnífica impresión del empeño con que acometió su labor. Y este empeño es semejante al desplegado por los hombres que produjeron las creaciones artísticas, arquitectónicas, científicas, tecnológicas y urbanísticas de la época. Froissart estudió el siglo siguiente, imbuido de un espíritu parecido al que impulsó a Tucídides, los grandes acontecimientos de las guerras que posteriormente serían bautizadas con el nombre de Guerra de los Cien Años. Aunque no siempre trabaja de forma meticulosa en los detalles, su crónica tiene la facultad de dar vida a una época de manera tan brillante que no es fácil encontrar en ningún momento de la historia un autor que se le pueda comparar.

Como era de esperar dado el interés de la época por la historiografía, surgieron también filósofos preocupados por el significado de la historia, su finalidad, y por cuál podría ser su resultado final. Esta valoración filosófica de los procesos históricos aparece casi siempre dentro de la retórica del progreso. Aquí es muy interesante lo que dice Etienne Gilson en sus *Gifford Lectures* tituladas *The Spirit of Medieval Philosophy* (El espíritu de la filosofía medieval). Era lógico, escribe este ensayista, que los pensadores medievales tuvieran una profunda conciencia del progreso. El pesimismo de la Edad Media es un elemento que ha

sido muy exagerado. Porque junto a él se da un espíritu optimista, sobre todo en las principales obras de los siglos XII y XIII, que casi no encuentra paralelos ni siquiera en el siglo XVIII. Los pensadores medievales cristianos, escribe Gilson:

> ...concebían naturalmente, como San Agustín y Pascal, que toda la raza humana, cuya vida es comparable a la de un individuo humano, pasa desde Adán hasta el fin del mundo por una serie de estados sucesivos, va envejeciendo de acuerdo con una pauta regular y, mientras, va acumulando toda una serie de conocimientos naturales y sobrenaturales para, al final, alcanzar la era de la perfección, la era de su gloria futura.

Una gloria futura *en la tierra*, podríamos añadir. Gilson continúa diciendo:

> De modo que para concebirla igual que la concibió la Edad Media, debemos representarnos la historia de la humanidad como una historia en la que no se produce una tendencia a la degeneración sino, por el contrario, un progreso colectivo de la humanidad como tal... un progreso que conduce a la perfección [de la humanidad]... la historia de un progreso orientado hacia un fin determinado.

ENANOS Y GIGANTES

Hay en la época medieval una figura del lenguaje, una metáfora, que expresa admirablemente el sentimiento de vinculación con los pensadores antiguos que tenían los hombres de la Edad Media. Una metáfora que expresa además el aprecio que se sentía en esta época por el conocimiento. Bernard de Chartres la expresó de forma sucinta: «Somos enanos que apoyamos nuestros pies en los hombros de gigantes». No importa aquí demasiado que esta frase fuera acuñada por Bernard de Chartres (o por Roger de Blois como dicen otros) antes de que, tras serle transmitida por sus alumnos, Juan de Salisbury la incluyera en su *Metalogicus*, que es el texto que le dio fama. Lo que me interesa fundamentalmente es su significado, y también la popularidad que alcanzó esta metáfora.

Algunos de los que la han analizado no han sacado de ella más que la idea de que los eruditos medievales se consideraban enanos en comparación a las grandes inteligencias paganas y cristianas que habían existido antes que ellos. Vista así, la metáfora podría ser aceptada como prueba de que los hombres del medievo creían que la historia avanzaba en el sentido de la degeneración —de gigantes a enanos— y no en el del progreso.

Pero creo que no hay pruebas intrínsecas ni circunstanciales que permitan inferir esto de la metáfora citada. Recuérdese en primer lugar la inmensa popularidad que tenía la búsqueda del conocimiento en los tiempos de Bernard de Chartres y Juan de Salisbury, y la extraordinaria admiración que los dos suscitaron entre sus contemporáneos —es posible que también la sintieran mutuamente— por sus logros y honores. La metáfora hace pensar no sólo en el respeto de un erudito por la obra de sus predecesores sino también el sentimiento de cierta superioridad que da el hecho de poder —simplemente gracias a los grandes y trascendentales descubrimientos hechos anteriormente por Platón, Aristóteles, San Agustín, etcétera— ver lo que el propio Platón no alcanzó a ver. El que está de pie sobre los hombros de un gigante puede ver más lejos, conocer más, que sus predecesores, por ilustres que éstos fueran, por mucho que en comparación con la larga procesión de poderosos intelectos del pasado se vea a sí mismo como un enano.

Mi creencia en que éste es el verdadero sentido de la metáfora para los medievales se ve reforzada por la existencia en la misma época de otra metáfora, relacionada con la anterior, y que fue tomada por San Agustín de sus predecesores para aplicarla a la totalidad de la raza humana. Me refiero a la comparación que establece entre el progreso del conocimiento de la humanidad considerada globalmente y la educación de un individuo que viviera a todo lo largo de la historia humana. La frase de San Agustín «la educación de la raza humana» estaba destinada, como he señalado en el capítulo anterior, a sobrevivir muchos siglos, a ser utilizada incluso en el siglo XX como medio de expresar sucintamente el carácter lento, acumulativo y medido del progreso de los conocimientos de la humanidad. La comparación que establece San Agustín

se repite a menudo en los escritos seculares de los siglos XVII y XVIII que hablan del progreso. Fue ampliamente difundida durante la polémica por los Modernos contra los Antiguos en el siglo XVII, y más tarde apareció en los escritos de Condorcet y Comte, colocada en posición estratégica.

La metáfora del enano puesto en pie sobre los hombros del gigante también tuvo un futuro de esta clase. Sabemos que circulaba mucho durante el Renacimiento, y que aparece en Montaigne y en Burton. Bacon la repitió, y en el influyente *Fragmento de un tratado sobre el vacío* de Pascal, también es utilizada y analizada. La empleó asimismo Isaac Newton. Para los científicos del siglo XVII se convirtió en un arma preciada cuando trataban de definirse a sí mismos y a sus obras. Y ha acabado llegando hasta nuestros días. Sin embargo, a partir del Renacimiento, lo más probable es que casi todos los que la utilizaron desconocieran su origen.

Lo importante no es sin embargo la metáfora y su historia sino su contenido medieval. En la Edad Media permitió simbolizar la creencia y el reconocimiento del crecimiento acumulativo del saber con el paso del tiempo. Tal como afirma John Mundy en su impresionante estudio del pensamiento de la alta Edad Media, «la pasividad resignada no gozó de favor universal». Santo Tomás de Aquino, escribe Mundy, «afirmó que con el paso de las generaciones los hombres iban comprendiendo mejor tanto las ciencias especulativas como las prácticas. Esta convicción fue recibida con especial cariño por los intelectuales de tendencia mecanicista o práctica en general». Mundy cita a Rolandino Passaggeri, un experto en leyes que, tratando el tema de los contratos legales, escribió el año 1265:

> Y como es cierto que los más recientes son más perspicaces y como nuestra era ha traído consigo unas *mores* nuevas y más sutiles en lo que se refiere a los vínculos contractuales y a otras cosas, es adecuado que, del mismo modo que se han dejado de practicar los ritos antiguos, imitemos también el carácter *(forma)* de nuestra era en las disposiciones y los modos de los contratos, y que sigamos las costumbres de nuestros tiempos para que de esta manera mejore la calidad de la vida.

Resulta encantador comprobar que incluso en el siglo XIII había quienes se preocupaban por mejorar «la calidad de la vida» de la época. Y Passaggeri no estaba solo, pues en miles de monasterios de toda Europa Occidental había voces que hablaban en favor de la mejora del ambiente.

Pero de todos los autores del siglo XIII, el que mejor expresó este interés por el avance acumulativo del conocimiento con el paso del tiempo fue el renombrado Roger Bacon. Todos conocemos sus sorprendentes invenciones en el campo de la mecánica, y su obra en el terreno de la óptica y en otros aspectos de la ciencia física, pero deberíamos conocer también su interés por la mejora, por medio de reformas directas, de la legislación y las costumbres, sobre todo las que afectaban el trabajo de los estudiosos tanto dentro como fuera de las universidades. Roger Bacon dedicó mucho tiempo a mejorar la educación en todos los niveles. Vale la pena citar aquí esta frase de su *Opus Majus*:

> Y como los individuos, las ciudades y las regiones pueden llegar a ser objeto de reformas que las cambien y mejoren... habría que prolongar la vida cuanto sea necesario, administrar todas las cosas funcionalmente, y hacer muchas más cosas que las que se mencionan en este libro, y no sólo en las ciencias naturales, sino también en las morales, como es evidente en Moisés y Aristóteles.

LA REFORMA DEL TIEMPO

Antes de una época que podríamos situar aproximadamente en el siglo XII se concebía el tiempo como algo inseparable de Dios, ya que había sido creado por él. Eso fue lo que declaró San Agustín, aunque como hemos visto, este hecho no le impidió concebir el tiempo como un fluir unilineal, acumulativo y de carácter progresivo, es decir la noción que ha persistido hasta nuestros días. A partir de finales del siglo XII y sobre todo a partir del siglo XIII, se produjo lo que sólo cabe calificar de una reforma del tiempo: de la medida del tiempo, de su posi-

ción en la vida, y de la concepción de cuál sea su naturaleza. En *Pour un autre Moyen Age* (Por otra Edad Media) Jacques Le Goff ha iluminado entre otras cuestiones los hechos y estímulos seculares que llevaron a los filósofos a reconsiderar el tiempo y su función. Para que pudiera producirse lo que Le Goff llama el paso «de la psicología medieval a la psicología moderna del tiempo» fue necesario arrancar el tiempo de su contexto puramente religioso y divino para fundirlo con las múltiples actividades económicas, sociales y culturales de la época. Sin una concepción precisa y laica del tiempo era imposible la aparición de prácticas tan esenciales para el mundo económico como las del interés, los préstamos, los contratos comerciales y las inversiones. Durante el siglo XIII los hombres pudieron por fin secularizar, o mejor aún, «racionalizar» el tiempo. Pero este cambio no supuso una alienación de comerciantes y banqueros de la Iglesia. Como sugiere Le Goff, aunque la Iglesia se vio obligada, debido a la intervención secular, a ceder su soberanía sobre el tiempo, el hombre de negocios podía conservar la perspectiva religiosa del tiempo como si se tratase «del otro horizonte de su existencia». Como sus sucesores calvinistas del siglo XVII, el comerciante medieval podía vivir perfectamente en dos mundos.

En *The King's Two Bodies*, Ernst Kantorowicz destaca también la enorme importancia que tuvo la reforma del concepto del tiempo:

> La nueva forma de ver el Tiempo y la nueva concepción de la naturaleza del Tiempo fueron factores filosóficos, y también históricos, de gran trascendencia. La nueva valoración del Tiempo que afloró entonces, se convirtió en uno de los agentes que con mayor fuerza contribuyeron a transformar y dotar de energía al pensamiento occidental; y aparentemente sigue dominando con el mismo vigor sobre el pensamiento contemporáneo. Al fin y al cabo..., la filosofía optimista del progreso ilimitado que sostuvieron las generaciones anteriores a las dos guerras mundiales tenía sus raíces y premisas en los cambios intelectuales que conmovieron el siglo XIII...

Como muestran claramente Kantorowicz y otros intérpretes de la época medieval, las nuevas formulaciones del carácter y significado del tiempo no se hubieran producido

seguramente —a pesar de la apremiante actitud del mundo de los negocios— de no haber sido por la presentación que de Aristóteles hizo Averroes. Este escritor hispanoárabe que participó en el florecimiento cultural islámico de la época, tuvo una gran influencia en la filosofía judía y cristiana de toda la Europa occidental. Los comentarios de Averroes al pensamiento de Aristóteles fueron recogidos casi inmediatamente por los eruditos y los filósofos cristianos, y apareció un grupo de «extremistas» (casi todos ellos jóvenes) cuyo entusiasmo por el Aristóteles de Averroes dio muchas preocupaciones a los portavoces eclesiásticos. En su intento de alejar la turbulencia del averroismo, la Iglesia hizo una larga lista de *errores condemnati.*

Aferrándose a la concepción agustiniana del tiempo, la Iglesia hizo todo lo posible por impedir que se extendieran las doctrinas —que arrancan de la lectura que hace Averroes de Aristóteles— según las cuales la tierra es eterna y el movimiento, el cambio y el desarrollo son procesos intemporales. Otros «errores» de Averroes también sembraron la alarma en la Iglesia, sobre todo los que decían que no habría resurrección de los muertos, que no hubo un «primer» o un «último» hombre en la tierra, y que siempre habrá una raza humana en la que unas generaciones seguirán por siempre a otras. Pero pese a la oposición, la nueva concepción del tiempo, el hombre y la historia se extendió ampliamente por los círculos intelectuales. Como escribe Kantorowicz:

> El tiempo era infinito, un continuo de momentos sucesivos que se suceden interminablemente en una eternidad ilimitada por ambos extremos. El *Tempus*, es decir el efímero período terrestre, perdió ahora su carácter frágil y limitado, y también adquirió una nueva naturaleza desde el punto de vista moral: el Tiempo dejó de ser signo de escasez, símbolo de la Muerte. Para los seguidores de Averroes adquirió el carácter de un elemento vivificante, símbolo de la duración eterna, símbolo de la Vida.

Como Jacques Le Goff, Kantorowicz señala las consecuencias prácticas que en seguida siguieron a la nueva concepción del tiempo. «El factor Tiempo..., empezó a permear..., la técnica cotidiana de la administración pú-

blica, financiera y legal». Así, mientras que la política fiscal no se había vinculado hasta entonces a períodos fijos de tiempo, sino a determinados acontecimientos notables que rompían la rutina diaria, surgió en este momento la idea de la imposición anual «que no dependía de un acontecimiento sino del Tiempo». La idea de la inalienabilidad de las tierras reales y de un fisco impersonal «que nunca muere», aunque estaban arraigadas en la costumbre, adquirieron nueva fuerza gracias a la nueva y radical filosofía del tiempo.

En resumen, la noción de un tiempo indefinido, aunque no infinito, que los griegos ya habían sostenido pero que se perdió entre los primeros cristianos que trabajaban estrictamente a partir del Antiguo Testamento y del mensaje del Nuevo Testamento, recibió en la alta Edad Media la expresión que sería aceptada como un axioma por un número cada vez mayor de pensadores a partir del fin de la Edad Media. Por citar una vez más a Kantorowicz, el tiempo «ganó, gracias a su vinculación a las ideas de progreso religioso y científico, un valor ético en cuanto todo el mundo empezó a admitir que "la Verdad es hija del Tiempo"».

La idea de progreso se benefició de la nueva concepción del tiempo que apareció en el siglo XIII en muchos aspectos. Uno de ellos es el renovado vigor con que se habla de conceptos tales como los de plenitud, fecundidad y continuidad, aplicados ahora al mundo, la humanidad y todo lo que se halla bajo el imperio de los hombres.

PLENITUD Y CONTINUIDAD

Para las ideas medieval y moderna del progreso son fundamentales las de plenitud y continuidad. Por la primera se quiere significar que en el mundo existe, en acto y en plena realización o en potencia, todo lo necesario para el perfeccionamiento de la humanidad. La idea de continuidad es la base sobre la que se construye la suposición según la cual cualquier etapa o período contiene en sí las semillas del siguiente período, que es superior al precedente. La idea de continuidad también supone que entre las manifestaciones más bajas del ser y las más elevadas —sean éstas el hombre o, por encima de él, los ángeles y Dios— hay una vinculación que Arthur Lovejoy bautizó con el nombre que da título a una de sus obras fundamentales, «la gran cadena del ser».

Lovejoy subraya que fue Platón quien transmitió a la filosofía occidental el supuesto de que en el «mundo del devenir» se da la condición de la plenitud, es decir, que todo lo necesario para la perfección existe en acto o al menos en potencia. Lovejoy escribe que «mediante una atrevida inversión lógica, y sin que perdiera ninguna de sus implicaciones originales, el concepto de Perfección Autosuficiente fue transformado en el concepto de Fecundidad auto-trascendente». En el *Timeo* Platón escribió que, ya que quien había creado y puesto en movimiento todas las cosas era un ser perfecto y por lo tanto no era envidioso, «deseó que todo fuera en la mayor medida de lo posible igual a él». Luego sigue diciendo Platón: «Tenemos así completo derecho a aceptar la palabra de los sabios cuando nos dicen que éste es el primer y soberano principio organizador del Devenir y del cosmos». Para Platón, señala Lovejoy, el Absoluto no sería tal «si produjera un mundo incompleto, si la totalidad de Formas ideales no pudiera transformarse en él en realidades concretas». En suma, para Platón, el principio de la plenitud exigía que se llenaran todos los huecos del Universo, en acto o en potencia. La idea de la plenitud, con sus corolarios de la fecundidad auto-trascendente y la tendencia a la perfección es una de las ideas más poderosas y persistentes del pensamiento occidental. La encontraremos en Leibniz y en Spinoza, en los escritos de los biólogos del siglo XVIII, y también, aunque expresada de forma diferente, en *El origen de las especies* de Darwin.

Hay otra idea estrechamente vinculada a ésta pero cuyo autor no es Platón sino Aristóteles: «Se dice que hay continuidad entre dos cosas —escribe este último— cuando ambas tienen un único y mismo límite en el que se superponen y que es común a las dos». Lovejoy acierta plenamente cuando afirma que Aristóteles «es el responsable de la introducción del principio de continuidad en la historia natural». En su *Historia de los animales* Aristóteles

nos dice que la naturaleza «pasa tan gradualmente de lo inanimado a lo animado que su continuidad hace indistinguible la frontera entre estos dos campos; y hay una zona intermedia que pertenece a la vez a los dos órdenes».

Sobre este tema comenta Lovejoy que el resultado de las ideas de plenitud y continuidad fue que:

> surgió una concepción del plan y estructura del mundo que, a lo largo de la Edad Media y hasta finales del siglo XVIII, fue aceptada sin discusión por muchos filósofos y científicos y por la mayoría de las personas cultas. Una concepción del Universo como una «gran cadena de Ser» compuesta..., de un número infinito de eslabones que ascienden jerárquicamente desde los seres de existencia más raquítica, que casi escapan a la categoría de seres, pasando por todos los grados posibles, hasta llegar al *ens perfectissimum*...

Lovejoy dice que esta concepción es válida hasta finales del siglo XVIII, pero en realidad estos mismos principios de plenitud y continuidad se encuentran expresados con mucha fuerza en los escritos de personalidades del siglo XIX tan destacadas como Auguste Comte, Karl Marx, Charles Darwin y Herbert Spencer. Darwin estaba tan comprometido con estos principios que en *El origen de las especies* no sólo habla a favor de ellos basándose en sus observaciones sobre el terreno sino que, cuando las pruebas geológicas no confirman alguno de los dos principios, dice que esto ocurre debido a que los registros geológicos «son todavía imperfectos».

Ambas ideas se extendieron rápidamente en la Edad Media. Abelardo trató de dar importancia en el siglo XII a las ideas de razón suficiente y plenitud diciendo que podían ser inferidas de la convicción en la bondad inherente de Dios. Mucho antes de Leibniz, Abelardo llegó a la conclusión de que a la luz del poder de Dios y de la realidad de la plenitud, este mundo tenía que ser forzosamente el mejor de los mundos posibles. Tenemos que preguntarnos, escribe Abelardo, «si Dios pudo hacer más y mejores cosas que las que de hecho hizo». Y, con una referencia a Platón, contesta él mismo:

> Qué cierto es ese argumento con el que Platón demuestra que Dios no hubiera podido hacer un mundo mejor del que

> ha hecho... Todo lo que es generado, es generado por alguna causa necesaria, pues nada llega a ser si no hay una causa que lo suscite y un motivo que lo anteceda.

A partir de aquí, comenta Lovejoy, sale el argumento en favor del optimismo que posteriormente llegaría a extenderse por todas partes en los siglos XVII y XVIII: «la bondad de este mundo, el mejor de todos los posibles, no consiste en la ausencia de males, sino más bien en su presencia». Este argumento, como diremos más adelante, sería vital en las discusiones racionalistas de los siglos XVIII y XIX a favor del progreso y la evolución.

Del mismo modo que las ideas de plenitud y fecundidad se abrieron paso con gran fortuna en la Edad Media, también se extendió mucho la idea de la continuidad. Santo Tomás de Aquino habló, en el siglo XIII, de «la maravillosa vinculación de las cosas» y citó a San Alberto Magno, para quien «la naturaleza, para pasar de un extremo a otro, lo hace a través de sutiles gradaciones». Al igual que Aristóteles, Santo Tomás de Aquino señala la continuidad que puede observarse entre los organismos, desde los más sencillos hasta el hombre mismo. Y luego va más allá que Aristóteles cuando señala la continuidad que hay entre las «clases» física y espiritual:

> El hombre tiene los caracteres de ambas clases en el mismo grado porque la constitución del hombre le hace llegar hasta el grado más inferior de la clase que está por encima de los cuerpos, a saber el alma humana, que es la última de la serie de seres intelectuales; y por ello se dice que es el horizonte y la línea fronteriza entre las cosas corpóreas y las incorpóreas.

Todo lo que actúa, actúa para algún bien, argumenta Santo Tomás. «Y si la acción consiste en la transformación de la materia externa, es evidente que el agente motor trata de inducir determinada perfección en la cosa movida; y a esa perfección tiende también la cosa móvil, *si el movimiento es natural.*» (La cursiva es mía.) El lector habrá captado sin duda el carácter griego de esta última frase. El hecho de que para Santo Tomás el perfeccionamiento no sea algo de naturaleza simplemente divina sino que tenga también origen «natural» nos recuerda cuáles

eran las raíces de su pensamiento. También es muy griego cuando escribe este aforismo: «Por consiguiente, todos los agentes naturales tienden a lo que es mejor; y esto es muchísimo más evidente en los agentes intelectuales».

PARAISOS TERRENALES

Estamos todavía tan dominados por el mito de que el pensamiento medieval estaba sumido en la contemplación de la vida de ultratumba y desdeñaba las cosas de este mundo que posiblemente muchos se sorprendan al descubrir la avidez de paraísos terrenales que se dio en esa época. Hubo hombres medievales que creían que en puntos remotos de la tierra había paraísos, y otros que pensaban que toda la humanidad gozaría de un paraíso en la tierra en el futuro.

Por lo que se refiere a los paraísos contemporáneos, George Boas escribe en *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*:

> El siglo XII es la gran era de las leyendas de viajes al Paraíso Terrenal. A veces los autores de estas historias escriben, las hacen con fines didácticos y en forma de visiones, pero en otros casos la intención didáctica es muy secundaria. La fuerza de estos relatos se basaba parcialmente en la creencia de que existían realmente esos paraísos en la tierra, y también debido a que circularon informaciones, en términos apocalípticos, sobre países maravillosos, a las que todo el mundo daba crédito.

Las descripciones del Paraíso Terrenal mejor conocidas de la primera época medieval son las de Hugo de Saint-Victor, Prester John y Henry Saltrey. Este último es autor de *The Purgatory of Saint Patrick* (El purgatorio de San Patricio), una obra que encantó a sus lectores y a los que la oyeron leer durante muchos años. Los autores de estas historias hicieron grandes esfuerzos por hacer lo más realista posible la imagen de sus paraísos, no sólo en cuanto a su contenido sino también en lo que se refiere a su descubrimiento y vías de acceso. Dice Boas al respecto:

Del Atlántico se seguía creyendo que era un mar lleno de islas maravillosas, casi tanto como el Paraíso Terrenal, y esta creencia no se desvaneció hasta terminada la época de las exploraciones. De hecho, la fuerza de esta creencia era tal que los mismos exploradores describieron las tierras que iban descubriendo con palabras legendarias. El caso más dramático de este hecho es el que ofrecen las crónicas de Colón. En su relación del Tercer viaje dice que el Paraíso Terrenal debe encontrarse cerca del tallo de la tierra, que para él tiene forma de pera.

La sed medieval de hallazgos exóticos no fue saciada solamente por las leyendas sino que también pudo abrevarse con relatos reales como las fascinantes aventuras de los miembros de la familia Polo, Niccolo, Maffeo y Marco, que combinaba en sus explicaciones la crónica de una visita real a lugares tan reales como China, con imágenes retóricas extraídas de los relatos paradisíacos. Del mismo modo que hay una clara continuidad entre los viajeros medievales y los exploradores del siglo XVI, hay también continuidad entre los cronistas medievales de viajes y descubrimientos y los *Viajes* de Hakluyt, escritos en el XVI. Y en ambas series es patente el reflejo de la idea del paraíso en la tierra.

Pero desde el punto de vista de nuestra investigación todavía tiene mayor importancia otra clase de paraíso, el que se supone que espera en el futuro, y no en el otro mundo, sino en éste. No hay duda de que, de todas las profecías medievales, que hablan de un futuro paraíso en la tierra, la que más fuerza tiene es la de Joachim de Fiore, que vivió y escribió durante el siglo XII. Aunque esta mente extraordinaria fue condenada por el Concilio de Letrán de 1215 vale la pena señalar que con anterioridad a esa fecha hubo tres Papas que animaron a Joachim a seguir con su trabajo, en el que pretendía dar cuenta de la historia pasada de la humanidad y explicar cómo sería su futuro. Y a pesar de las repetidas declaraciones y acusaciones de herejía que cayeron sobre él, su doctrina ejerció un inmenso influjo durante su vida y siguió siendo influyente a su muerte y durante varios siglos, aunque desde luego con menor fuerza. El estudio más completo y autorizado sobre este autor es *The Influence of Prophecy*

in the Later Middle Ages, de Marjorie Reeves, quien escribe:

> Un profeta es el que predice el futuro; y también el que lo crea. Para el historiador, la historia de la profecía contiene un delicado problema que consiste en las interrelaciones entre la palabra y la acción. ¿Por qué se cumplen las profecías? ¿Por la penetrante mirada del que lanzó el diagnóstico, o debido a que las profecías suscitan acciones que tienden a hacerlas realidad? La importancia histórica de Joachim de Fiore radica en el carácter dinámico de algunas de las ideas que defendió. Estas ideas actuaron de modo encubierto en los siglos posteriores a su exposición, y de vez en cuando salieron a la luz en la obra de algunos grupos e individuos. Su vitalidad se debe a que estimularon la imaginación de los hombres, a que fomentaron la esperanza y también la acción. Su impacto fue por tanto más emotivo que intelectual.

Yo diría que fue una y otra cosa. Pues, como subraya la propia Marjorie Reeves (al igual que han hecho otros historiadores como Karl Löwith, Frank Manuel, Norman Cohn y Melvin Lasky), el contenido intelectual de las profecías de Joachim de Fiore logró abrirse paso, a pesar de las interrupciones y del uso de canales más o menos subterráneos, a lo largo de los siglos y llegó incluso al siglo XIX. En el XVIII Lessing habló con gran respeto de él y utilizó una parte considerable de la noción de tiempo histórico que se encuentra en la obra de Joachim de Fiore. En el siglo XIX Auguste Comte, fundador del positivismo y sobresaliente defensor de la *ciencia* del progreso, también lo citó. Probablemente, el último período en el que floreció plenamente la influencia de Joachim de Fiore en Europa fue durante la revolución puritana de Inglaterra, en el siglo XVII; sobre este tema trataremos extensamente más adelante. Pero de momento basta con citar unas palabras de Marjorie Reeves: «Desde el siglo XIII hasta el XVI, e incluso hasta algo más tarde, hubo muchos hombres que se aferraron a esta concepción de un futuro orden espiritual porque encontraron en ella una forma de comprender su propia misión en el mundo».

Generalmente, y con acierto, se considera a Joachim de Fiore como el primero que estructuró su concepción de la futura edad de oro sobre la base de la división triádica de la historia. La primera de las tres fases consistía para él en «el dominio de la carne». Los imperiosos impulsos carnales sujetaban la conciencia humana al nivel material, con muy pocas excepciones. Esta primera era duró hasta la llegada de Cristo a la tierra. En la segunda fase de la historia «los hombres viven divididos entre la carne y el espíritu», dice Joachim de Fiore. Y agrega que ésta es su época, que no terminará sin que se produzca un período de extremada agitación social en la que los hombres padecerán violencia, terror, miedo y sufrimientos. Sólo a través de estos dolores y tormentos será posible purificar y preparar a los humanos para la tercera y más grandiosa de las eras, la era del espíritu, en la que los seres humanos (naturalmente, todos los cristianos, pero también, nos asegura Joachim de Fiore, el resto de la humanidad, sin descartar a los judíos, que para entonces ya se habrán convertido) se transformarán en seres «contemplativos» cuyas vidas serán totalmente mentales. La era de los Contemplativos será nada menos que la venida del cielo a la tierra. En el pensamiento de Joachim de Fiore la Trinidad es un elemento omnipresente. Podría decirse que su filosofía de la historia nace de su deseo de comprender la Trinidad y demostrar que la historia del hombre en la Tierra puede ser entendida como una expresión, una «temporalización» de ésta. Marjorie Reeves comenta que este profeta:

> ...fundó su interpretación de la historia en la creencia de que reflejaba la naturaleza de la divinidad, a veces en la relación entre el Padre y el Hijo, otras en la triple relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo... El deseo espiritual de Joachim de Fiore por acercarse lo más posible al misterio del Dios Trino era parte integrante de sus estudios de las Escrituras y la historia.

Es evidente la fascinación que siente Joachim de Fiore por esa tercera edad que proclama, especialmente en las figuras retóricas que utiliza para dar ejemplos concretos de cómo será esa era. Habla de pájaros que volarán hacia arriba en el cielo, de la brillantez del sol, la abundancia de la riqueza, de alegres comidas en los pastos de los que hablan las Escrituras, etcétera. Incluso se atreve a profetizar la desaparición de los clérigos antes de la lle-

gada de la tercera era. Fue éste, entre otros, el tema en el que se basaron las jerarquías de la Iglesia para condenarle al siglo siguiente como hereje.

Joachim de Fiore, que era monje, estaba profundamente influido por el ideal comunitario-monástico del cristianismo, al igual que cuatro siglos después ocurriría en el caso de Sir Thomas More, cuya *Utopia* se basaba en parte en la admiración que More sentía por la mejor tradición monástica inglesa. Todos los seres humanos vivirán, predijo Joachim de Fiore, de forma comunitaria en nombre de la caridad y de la unidad que produce el compartir todas las cosas. Marjorie Reeves indica que en sólo una ocasión habla Joachim de Fiore de la pobreza como elemento de la vida comunitaria y espiritual de la última era. En todas las demás se interesa más por pintar una era de plenitud y abundancia. A pesar de la importancia esencial que para él tiene lo espiritual y la vida contemplativa, nunca aleja estos campos de la vida en esta tierra. Lo importante, el núcleo revolucionario del mensaje de Joachim de Fiore es que afirma, como he indicado antes, que el cielo vendrá a la tierra. Fue sin duda este evangelio de felicidad espiritual y futura perfección en este mundo y no en el otro lo que más cautivó a sus seguidores y lectores. Como escribe George Boas:

> Porque a comienzos del siglo XIII encontramos a lo largo y ancho de Europa no solamente doctrinas que hablan de tres eras como la de Joachim de Fiore, sino también la aparición de grupos místicos integrados por hombres y mujeres que confían en la llegada del reino del amor y creen en la vida apostólica. Además, sostienen en su mayor parte que cada individuo es, en la misma medida que la jerarquía eclesiástica, fuente de verdad religiosa, con lo cual se anula toda necesidad del sacerdocio... Estos grupos popularizaron la idea de que la historia podía conducir a la humanidad hacia una situación cada vez mejor; y ésta era una idea esencial para la creencia en el progreso. También popularizaron la idea de la interpretación individual de las verdades religiosas, que fue esencial para la supervivencia de algunas formas de protestantismo.

En todos estos campos el ideario de Joachim de Fiore pudo tener y tuvo un importante papel aunque el propio Joachim se hubiera retractado de sus ideas. Basta con lo

dicho hasta aquí para comprender las razones que condujeron a Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y otros a condenar el siglo siguiente las ideas de este monje que fue finalmente calificado de hereje por el Concilio de Letrán, como he dicho antes. A pesar de que el propio Joachim de Fiore no participase personalmente en ninguno de los movimientos a los que acabamos de referirnos —como tampoco Rousseau participaría en los levantamientos campesinos y obreros ni en ningún otro tipo de acción social directa aparte de sus escritos y consejos a los gobernantes en el siglo XVIII—, las posibilidades revolucionarias de sus obras y el efecto electrizante que tendrían en sus lectores bastan para consagrar su figura.

Lo que añadió carácter revolucionario a la doctrina de Joachim de Fiore fue su afirmación de que el presente que le tocó vivir, la segunda era de la historia, estaba sometido al mal y los tormentos. Es más, también dijo que antes del advenimiento de la tercera era las cosas empeorarían. De ahí, como señala Melvin Lasky en *Utopia and Revolution* (Utopía y revolución), la importancia trascendental que tiene para el mundo concebido como lo concebían Joachim de Fiore y sus seguidores, el pequeño grupo de los verdaderamente fieles. En los escritos de Joachim de Fiore se indica que la liberación de la tierra no será tarea fácil, que para que lo «inevitable» llegue a ocurrir será necesaria la participación activa de los que de todo corazón quieren enfrentarse a las fuerzas de la corrupción y del mal que dominan la segunda era. Esta es una era de transición que se caracterizará a todo lo largo de su desarrollo por las luchas, la violencia y la guerra entre las fuerzas del bien y las del mal. Y sólo cuando termine este período se manifestará la era de la plenitud y la concordia. Entonces, escribe Joachim de Fiore, «cada uno recibirá lo necesario y no se alegrará tanto por sí mismo como porque también su vecino ha recibido su parte. Nadie tomará las cosas como propias sino que las verá como cosas que se dan a los otros por medio suyo».

Aunque todo esto suena a innovación dentro del campo de las ideas utópicas y revolucionarias, no debemos olvidar que sus raíces están en San Agustín. Como se recordará, cuando éste hablaba de la ciudad de Dios lo hacía en términos de oro y plata, inagotable abundancia de todas

las cosas, armonía, libertad y justicia. En realidad, la operación que lleva a cabo Joachim de Fiore consiste sencillamente en transformar este paraíso celestial en un paraíso terrenal que aguarda al final de la segunda era.

Mucho antes de la era moderna hubo hombres que captaron el impulso revolucionario implícito en las profecías de Joachim de Fiore. Uno de ellos fue Dante. Como afirma Melvin Lasky en *Utopia and Revolution,* contamos con pruebas ciertas de la influencia de Joachim de Fiore en el pensamiento político de Dante. Aunque no fue la primera figura medieval que pidió que se adoptaran medidas de acción directa a fin de apresurar la llegada del paraíso terrenal, fue sin duda el primer hombre de gran categoría literaria que habló en este sentido. Estos son algunos de los pasajes de su obra que cita Lasky:

Como el tema que nos ocupa es político —de hecho se trata de la fuente y principio de todo gobierno— y como todo lo político está en nuestras manos, es evidente que el asunto que trato no está orientado primordialmene hacia la especulación sino hacia la acción. Del mismo modo, como en las cuestiones prácticas el fin último es el principio y causa de todo lo que se hace... la formulación de los medios deriva de la finalidad que se persigue.

Cuando se extraiga la raíz de esta monstruosa perversión en los gobiernos y las sociedades actuales, las ramas que pinchan se marchitarán.

Veréis con tristeza cómo vuestros palacios... caen bajo los golpes del ariete o son pasto de las llamas. Veréis al populacho, que ahora es una muchedumbre furiosa, desorganizada y dividida que en parte está a vuestro favor y en parte en contra, unirse contra vosotros... Veréis con remordimiento saquear las iglesias llenas hoy en día de vuestras esposas, y a vuestros hijos pagar desconcertados e ignorantes los pecados de sus padres.

Despertad pues, todos vosotros, y levantaos.

En *De monarchia* (De la monarquía), un texto que, por motivos fáciles de entender, fue quemado en la plaza de Bolonia a pesar de la alta cuna e importancia literaria de su autor, Dante expone su plan progresista-utópico para la reforma política de la tierra. Es un plan que tiene muchas semejanzas con lo que había dicho Joachim de Fiore. Dante está claramente desilusionado por la forma de gobierno de los Papas, y es evidente que aspira a que aparezca un gobernante *laico,* de fuerza mesiánica y gran poder, que será el encargado de destruir lo viejo y corrupto y preparar un mundo nuevo. La admiración que sentía Dante por el emperador Enrique VII, coronado en Roma el año 1312, era tan grande que creyó que él sería el redentor de la tierra.

Como hemos visto, Joachim de Fiore profetizó (heréticamente) un tiempo en el que el sacerdocio y todos los elementos de la autoridad eclesiástica dejarían de ser necesarios porque la sociedad estaría finalmente integrada por seres libres, puros, rectos y contemplativos que no necesitarían ninguna autoridad fuera de sí mismos. Norman Cohn, en *The Pursuit of the Millennium* (En pos del Milenio), ha subrayado con fuerza la importancia de esta visión. Según la interpretación de Joachim de Fiore, Cristo deja de ser el centro de la historia, y la revelación cristiana pierde su validez eterna para verse reducida a algo limitado por el tiempo. Por ello sueña con una sociedad post-cristiana; este sueño sería recogido por otros, por ejemplo algunos miembros de la orden franciscana. El profesor Cohn escribe que:

Los Espiritualistas franciscanos formaban un grupo minoritario, primero dentro de la Orden y luego fuera de ella. A mitad de siglo habían desenterrado ya las profecías de Joachim de Fiore (que hasta ese momento no habían suscitado mucha atención) y empezaron a editarlas y comentarlas. Además se pusieron a forjar profecías que resultaron más influyentes que los escritos del propio Joachim de Fiore. En estas obras adaptaron la escatología de su predecesor de modo que ellos mismos aparecían como el nuevo orden que, sustituyendo a la Iglesia de Roma, conduciría la humanidad a la Era del Espíritu.

Como era de esperar y de acuerdo con el tono de la interpretación Espiritualista de los escritos de Joachim de Fiore, empezó la búsqueda de un nuevo Mesías, un mesías laico que debía alcanzar poder sobre toda la tierra pero para guiar a la humanidad durante los últimos días del terror de la segunda era hacia la gloria de la tercera, la era del espíritu. Para los hombres encendidos por las profecías de Joachim de Fiore había muchos candidatos en

potencia para ese papel mesiánico. Ya he mencionado la fascinación que ejerció Enrique VII para Dante. Anteriormente había habido un culto de Federico II. A la muerte de su antecesor Federico I (Barbarroja) el año 1190, surgieron una serie de profecías que hablaban de un nuevo Federico que sería un salvador escatológico, el emperador que presidiría el ingreso en la era del espíritu. Cohn continúa:

> Cuando, al cabo de treinta años, la corona imperial recayó en Federico II... la gente aplicó al nuevo emperador esas profecías. De modo que por primera vez la imagen del Emperador de los Ultimos Días se fijó en el gobernante de un complejo territorial cuyo centro estaba en Alemania pero que abarcaba también la Borgoña y la mayor parte de Italia...

Como subraya Cohn, había en el nuevo emperador Federico II muchas cosas que estimulaban la fe mesiánica. Era un hombre culto, inteligente, guapo, valiente en el campo de batalla, temido y respetado a la vez, y en conjunto resultaba un hombre carismático. Incluso su licenciosidad y crueldad parecen haber resultado factores atractivos en lugar de repulsivos. Sus acciones tenían el sello de la grandeza. Cuando participó en una cruzada el año 1229, fue capaz de reconquistar Jerusalén y declararse a sí mismo rey de aquella ciudad. Pero lo más importante de todo fue seguramente que Federico creía profundamente en su papel mesiánico. Los extravagantes escritos de sus cortesanos sobre los poderes espirituales y cósmicos de Federico II, así como sus afirmaciones de que el emperador era capaz de trascender la dimensión mortal de la vida no produjeron ninguna clase de escepticismo, ni siquiera en los círculos intelectuales. El culto de Federico II duraría mucho tiempo.

Los escritos de Joachim de Fiore tuvieron además otras repercusiones igualmente notables. Ya he hablado más arriba de la impresión que produjeron las leyendas medievales que hablaban de los paraísos terrestres que podían ser descubiertos en la imaginación de los navegantes y exploradores de los siglos XV y XVI. Ya hemos visto que Colón era uno de los que estaban convencidos de haber descubierto el paraíso terrenal, según dice en su diario. Lasky comenta que «cuando Colón cruzó el océano para encontrar otro mundo, estaba convencido... de haber descubierto el Jardín del Edén». Luego sin embargo, continúa Lasky, enfermo y asediado por rivalidades en las Indias, Colón volvió sus ojos a la predicción de Joachim de Fiore, quien había escrito que saldría de España un mesías que reconstruiría Jerusalén e inauguraría la tercera edad de la historia. «Colón —comenta Lasky— se presentó a sí mismo como mensajero del milenio, haciéndose eco del tono apocalíptico de Joachim de Fiore (a quien había citado en su *Libro de profecías,* escrito justo antes de su último viaje a América).»

Los franciscanos que cruzaron el Atlántico para evangelizar las Indias tenían muy presentes las profecías y los temas de Joachim de Fiore. El historiador J. H. Elliot escribió:

> Estos primeros misioneros enviados al continente americano se tomaron a sí mismos como agentes divinos de un providencial despliegue de la historia en el que por fin iba a producirse la conversión de toda la humanidad, tras la cual llegaría el fin del mundo. Esta proyección de las esperanzas milenaristas de la Europa renacentista hacia la América del siglo XVI hizo que la caída de Moctezuma y la conquista y colonización de Nueva España se desarrollaran en un clima de expectación que tuvo una importancia esencial en el futuro del desarrollo de México. Los extraordinarios acontecimientos que condujeron a la rendición de Moctezuma y la caída de los aztecas frente al puñado de soldados que acompañaban a Cortés exigían una explicación, tanto para los conquistados como para los conquistadores.

Hasta ahí llega el poder de una idea o de un núcleo de ideas. Es una fascinante ironía que la explicación dada tras la rendición de los aztecas, al cabo de varios siglos de la muerte de Joachim de Fiore y a miles de kilómetros de Europa, se acuñase de acuerdo con la división triádica de la historia inventada por aquel monje franciscano en su intento de explicar la historia de la humanidad desde sus orígenes hasta lo que él llamó la *renovatio mundi.*

En suma, que no fue el tan cacareado racionalismo renacentista lo que fomentó la expansión de la conciencia geográfica europea, lo que dio los motivos que impulsaron los viajes y descubrimientos de los siglos XV y XVI, sino

unas corrientes mucho menos aparentes y más profundas de pensamiento que permeaban aquel mundo todavía predominantemente cristiano, unas corrientes cuyo origen estaba en la concepción que del progreso se hizo la Edad Media. Un progreso, teñido de milenarismo y de variadas formas de utopía, dotado de un potente y subyugante sentido de la importancia que tiene entender y también mejorar este mundo a fin de prepararse para la vida en el otro. Lo que suele ser generalmente atribuido al Renacimiento tiene en realidad su origen en unas ideas del progreso y la renovación que en realidad son esencialmente medievales.

CAPÍTULO CUARTO

EL RENACIMIENTO. ALGUNAS CONTRACORRIENTES

Al referirse al Renacimiento en una historia de la idea del progreso hay que recordar ese capítulo que hacía leer a sus amigos el Dr. Johnson. Era un capítulo de un libro titulado *The Natural History of Iceland* (Historia natural de Islandia). Johnson decía que era conveniente aprenderse de memoria aquel capítulo, porque consistía en una sola frase: «En toda la isla no hay serpientes».

Tampoco hay ideas del progreso en todo el Renacimiento, un término consagrado por la historiografía y que aquí utilizo no tanto para definir un período de tiempo concreto como una forma de pensar. Los comienzos de este pensamiento se encuentran en lo que el historiador Johan Huizinga ha llamado con gran acierto «el otoño de la Edad Media», es decir el final del siglo XIV y el siglo XV. La culminación de este pensamiento se alcanza indudablemente en el siglo XVI, pero tanto los temas como su tratamiento se extienden incluso hasta la primera parte del siglo XVII.

El concepto de la aparición de un «renacimiento» al final de la era medieval es, como mínimo, imperfecto. Como hemos señalado en el capítulo 3, a partir de los estudios de Pierre Duhem y sus seguidores actuales, ha quedado demostrado claramente que la cultura medieval era muy rica en todas esas cualidades atribuidas a la Francia y la Italia del siglo XV por Michelet y Burckhardt en sus voluminosos estudios publicados el siglo XIX. Estas cualidades son generalmente negadas para la Edad Media

y afirmadas de la época renacentista, de la cual se dice que fue un «renacimiento» de las ideas y las virtudes grecorromanas que permitió —según el mito— cerrar definitivamente el oscurantismo medieval y dar paso al pensamiento moderno. Incluso hoy en día es posible encontrar declaraciones de este mito por los especialistas en la época del Renacimiento, que unas veces hablan del «humanismo cívico» supuestamente inventado en este momento, o de la «individualidad subjetiva» que hasta el Renacimiento permaneció ignorada por los hombres.

De todos modos, y por imperfecto que sea el concepto de Renacimiento, el hecho es que parece que es una de las nociones imposibles de erradicar tanto de la historiografía como de la conciencia popular de Occidente. No hay duda de que para muchos todavía hay una gran verdad en la rima de Alexander Pope que parafrasea una frase de Newton:

Europe and Europe's mind lay hid in night;
God said, «Renascence be!», and all was light.
(Europa y su mente estaban dormidas / Dios dijo, ¡«Sea el Renacimiento!» y se hizo la luz.)

Lo cierto es que, si no hubo en realidad un «renacimiento», sí hubo un «nacimiento» en los siglos XV y XVI. Me refiero a la aparición de una corriente intelectual —entre los humanistas italianos del siglo XV— que todavía existe en nuestros días, caracterizada por su tendencia a burlarse de la tradición, por su espíritu contracultural, y por su exaltación de lo marginal y los disidentes.

He afirmado que en el Renacimiento no aparece la idea de progreso, que hemos visto cómo se mantenía siempre presente desde Jenófanes hasta Joachim de Fiore. Esto no quiere decir que los renacentistas no se interesaran por las diferencias culturales o que no estuvieran orgullosos de la época en que vivían en relación con otras anteriores e incluso con Grecia y Roma. Véase por ejemplo este párrafo escrito por Marsilio Ficino hablando de Florencia, su ciudad:

Pues este siglo dorado ha devuelto las artes liberales, que antes estaban casi extinguidas, a la luz. Ahora florecen la gramática, la poesía, la oratoria, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, el canto de canciones al son de la lira órfica. Y todo esto ocurre en Florencia.

A la luz de nuestros conocimientos actuales acerca del florecimiento de todas estas artes en la Edad Media, uno no acaba de comprender que Ficino diga que «estaban casi extinguidas». Pero de todos modos la frase nos deja ver claramente uno de los motivos por los cuales no podía existir ni extenderse en el Renacimiento la idea de progreso.

Pues, como hemos visto en los tres capítulos precedentes, uno de los factores fundamentales para la idea de progreso es la premisa de la *continuidad histórica.* Tanto en Jenófanes como en Platón, Lucrecio, San Agustín o en Otto de Freising y Joachim de Fiore, el presente y el futuro se ven como algo profundamente imbricado con el pasado, un pasado que es plenamente aceptado porque es lo que «paso a paso» se ha llegado a convertir en el presente. Como ya he subrayado, el respeto y la aceptación del pasado son vitales para la teoría del progreso. Sin un pasado concebido como un legado de riqueza cultural es imposible concebir unas fases de desarrollo que se suceden unas a otras, es imposible pensar en una proyección lineal del tiempo hacia el futuro.

Pero para la mentalidad renacentista el respeto por el pasado era una idea abominable. Para ello hubieran tenido que sentir respeto también por la Edad Media —ese *medium aevum* que decían los humanistas italianos—, que para ellos tenía una duración mínima de mil años, mil años de oscuridad. Los humanistas adoraban el pasado antiguo, desde luego, y creían que la supuesta edad de oro del siglo XV se debía a su rechazo de lo medieval y su pasión por imitar los logros griegos y romanos de la antigüedad. Su teoría de la historia era bien simple: los griegos crearon la civilización, y los romanos contribuyeron a perfeccionarla. Pero tras la caída de Roma provocada desde el exterior por los bárbaros venidos de los bosques de Alemania y desde el interior por la aparición del cristianismo, empezó un largo período de mil años de agotamiento, esterilidad y sequía, y lo que es peor, de ignorancia, superstición, preocupación por el otro mundo, y durísima tiranía eclesiástica. Los humanistas renacentistas

creían que los siglos XV y XVI habían permitido renacer la civilización con su desprecio de todo lo medieval y su imitación de la tradición grecorromana. Dando por supuesto que tal renacimiento no podía durar eternamente, y que a su era dorada seguiría otra época de oscurantismo e ignorancia, los humanistas del Renacimiento creían que, al menos por un tiempo, habían roto completamente con el pasado.

Esta teoría de la historia hace pensar en un segundo motivo por el cual los renacentistas no concebían la teoría del progreso gradual, acumulativo y continuado. Me refiero al dominio casi completo ejercido en el Renacimiento por las teorías de recurrencia cíclica. Tal como ha escrito Frank E. Manuel en *Shapes of Philosophical History* (Formas de filosofía de la historia), «los autores renacentistas dependían directamente, casi como esclavos, de las teorías cíclicas que aprendieron en los textos clásicos». Habría que corregir y decir en «ciertos» textos clásicos, pues como hemos visto las ideas cíclicas no dominaban el pensamiento grecorromano por completo. Pero lo que afirma Manuel es cierto. Los pensadores renacentistas, desde los humanistas italianos del siglo XV hasta Francis Bacon, solían, en su abrumadora mayoría, ver la historia como algo que no era un fluir unilineal, como algo continuo y acumulativo, sino como una vasta multiplicidad de recurrencias, de altibajos cíclicos, que según ellos eran efecto de la presencia en el ser humano de dos elementos fijos, el bien y el mal. Frank Manuel dice también que:

> cuando los autores renacentistas tratan del carácter incambiante de la naturaleza humana, y ven toda vicisitud como una simple consecuencia de la pugna interior de las pasiones humanas —casi todas ellas criminales— contra el destino, su teoría de la historia se convierte en una visión bastante trivial del hombre en perpetua conmoción. En esta selva psicológica es imposible discernir ningún tipo de filosofía de la historia.

Pero nada de esto quiere decir que los humanistas sintieran indiferencia por los logros culturales del pasado. En los escritos de Manetti y Ficino hay largos pasajes que hablan del genio humano en relación con los grandes inventos y descubrimientos del mundo antiguo. Algunos capítulos de estos autores, sobre todo los de Ficino, parecen

paráfrasis del libro 22 de *La ciudad de Dios*, que es donde San Agustín rinde tributo a la genialidad humana y a sus variadas producciones y obras artísticas, científicas y tecnológicas. Pero hay una diferencia. Ficino, Manetti y otros humanistas se limitan a catalogar las maravillas del pasado, mientras que San Agustín encaja todos estos logros en una perspectiva de progreso que aparece como una tendencia histórica lineal, continua y acumulativa. Esta perspectiva no aparece en ninguna mente renacentista.

Hay otros aspectos de la cultura y el pensamiento renacentistas que también creaban un ambiente poco propicio para el desarrollo de una auténtica teoría del progreso. Por ejemplo, ese subjetivismo que tan intenso fue especialmente en Italia. Como ha demostrado Charles Trinkhaus en su espléndido estudio del Renacimiento italiano *Our Image and Likeness* (Nuestra imagen y semejanza), este subjetivismo se remonta a ciertos elementos de la teología de San Agustín que los humanistas utilizaron en contra del escolasticismo y el corporativismo monacal de su época. De hecho los humanistas no se sentían alejados de las cosas externas de la vida —más bien era todo lo contrario— sino que en su guerra contra el escolasticismo y contra la *estructura* del cristianismo, buscaron, como harían los protestantes durante la Reforma, la realidad religiosa en la propia naturaleza del hombre, en su conciencia y la gracia, en lugar de hacerlo en las manifestaciones externas de la religión. Durante todo el Renacimiento, desde Petrarca hasta Descartes (cuyo famoso *Cogito, ergo sum* era un subjetivismo llevado a alturas casi revolucionarias), se hace hincapié mucho más en la propia mente humana que en las obras exteriores a la conciencia subjetiva y que son, naturalmente, los datos fundamentales de toda teoría del progreso histórico.

Hay además en esta época, como ha subrayado también Trinkhaus, una extendida obsesión por lo no-racional y lo irracional. Trinkhaus escribe que «la moral humanista no tiene apenas en cuenta el papel de freno e inhibición que sobre la acción humana ejerce el racionalismo sino que da importancia sobre todo al dominio de los elementos irracionales o arracionales de la estructura psíquica del hombre». Los humanistas tendían asimismo, dice Trinkhaus, a conceder mucha importancia a la facilidad con

que la virtud se convierte en semilla del vicio. Manetti dice por ejemplo:

Y de esta grandísima y sublime dignidad y excelencia humanas, como si fuera de la raíz misma, proceden la envidia, el orgullo, la indignación, el ansia de dominio y la ambición y otras perturbaciones semejantes del alma.

En su reacción contra el escolasticismo medieval, que era profundamente racionalista y objetivista, los humanistas se vieron por fuerza conducidos a dar importancia más que nada a las emociones, las pasiones y otros estados afectivos que apenas eran compatibles con la idea de progreso.

Habría que mencionar en último lugar otro aspecto del Renacimiento que también se contrapone a las teorías del progreso: el ascendiente del ocultismo, la magia y del destino o fortuna. Casi nadie asocia en la actualidad la idea del humanismo renacentista con fenómenos irracionalistas tales como la doctrina hermética, la cábala, el culto y la magia solar de Ficino o el Mago. La historiadora Frances Yates ha mostrado que las cuestiones del ocultismo forman parte integral de la imaginación científica de Giordano Bruno, de Copérnico, y, posiblemente, también de Galileo. Cuando la Iglesia reaccionó contra estos titanes probablemente no pensaba tanto en lo estrictamente científico como en la influencia mágica y religiosa que se manifestaban en su obra y que era evidentemente contraria a la fe cristiana.

Pero todavía hay más. En toda la historia occidental nunca ha proliferado tanto la creencia en las brujas y el temor a la brujería como en el Renacimiento. Durante la Edad Media la Iglesia se esforzó por aplastar estas creencias y miedos. Pero durante el Renacimiento, con la decadencia de la autoridad religiosa y feudal y la pérdida generalizada de la fe en la autoridad espiritual y moral, las imaginaciones de los hombres se dispararon incontroladamente. El Diablo adquirió una forma más tangible que nunca en toda la historia de Occidente. Era por tanto muy fácil ver en los experimentos científicos y las nuevas ideas, por racionales que fuesen, por muy basadas que estuvieran en la experiencia empírica, obras del Diablo y de sus brujas.

Con la decadencia de la autoridad y las doctrinas tradicionales, y la creciente fascinación por el ocultismo, vino también —como ocurrió en el mundo de la Grecia Antigua después de Alejandro— la convicción de que la historia y el futuro del hombre en la tierra no dependen de la razón y la honradez sino del destino o la fortuna. Estando así las cosas era imposible que nadie se interesase seriamente por los principios racionales —tanto si eran de origen divino como secular— que subyacen la creencia antigua y medieval en el progreso. Porque en el Renacimiento las ideas dominantes en este campo eran las de la suerte, el azar y el accidente, mientras que la razón y la moralidad sufrían un ocaso.

A partir de aquí dedico el resto de este capítulo a perfilar media docena de autores importantes a fin de ilustrar algunas de las diversas facetas del Renacimiento. En ninguna de estas figuras aparecen a la vez todas esas facetas, pero cada una muestra por su parte lo difícil que hubiera sido (o que *fue*, como veremos en el capítulo 5 al tratar del filósofo Bodin, de finales del siglo XVI) mantener la fe en la historia concebida como el avance de la humanidad a través de los tiempos hacia situaciones cada vez mejores, esa fe que tan poderosa había sido en los mundos antiguo y medieval y que volvería a recobrar fuerzas en el mundo moderno.

MAQUIAVELO

Para Maquiavelo la historia no es más que una serie de altibajos, de repeticiones cíclicas *(ricorsi)*. No creía en el progreso a largo plazo ni en la irreversible marcha de la humanidad hacia una situación mejor. Los hombres, dice Maquiavelo, «están más predispuestos al mal que al bien», y debido a ello se producen en la historia unas oscilaciones fijas entre lo malo y lo bueno, en las que el dominio del mal es mucho más corriente que el del bien. La fortuna domina la historia. En el capítulo veinticinco

de *El príncipe* afirma que los gobernantes, sea cual fuere su inteligencia y astucia, dependen en último extremo de la amabilidad y la indulgencia que para con ellos tenga la fortuna. En otro de sus libros, titulado precisamente *De la fortuna,* trata el tema más extensamente. La fortuna «vuelca los estados y los reinos cuando así lo desea; priva al justo de lo bueno para dárselo al injusto». Además, «programa los acontecimientos según su capricho; nos levanta y nos derriba sin compasión, sin obrar de acuerdo con la ley o la justicia».

De este modo la existencia humana es cíclica o pendular, porque es consecuencia del inestable carácter de la fortuna. «El hombre más afortunado es aquel que, de todos los que viven en el palacio de la fortuna, tiene la suerte de elegir la rueda que concuerda con los caprichos de la diosa..., porque aunque estés en una rueda que por el momento te da buena suerte, nada te garantiza que Fortuna no vaya a cambiar de idea y a mitad de camino la haga girar en sentido contrario.» Maquiavelo cierra su ensayo con estas palabras: «Vemos por fin que en tiempos pasados, pocos han triunfado, y que pocos han muerto antes de que su rueda girase hacia atrás o antes de que, al hacerlo, los precipitase al abismo».

Como es bien sabido, Maquiavelo era un hombre que sentía pasión por la historia, sobre todo por la historia de los estados y sus gobernantes. Su *Historia de la república florentina* es una recopilación de anales medievales, pero tiene páginas que permiten seguir las especulaciones de su autor en torno a las causas de la historia. En el quinto libro de esta obra Maquiavelo observa que

> En sus variaciones normales los países suelen pasar del orden al desorden y luego del desorden al orden porque —como la naturaleza no permite que las cosas del mundo permanezcan fijas— cuando llegan a su máxima perfección y dejan de tener posibilidades de seguir ascendiendo, por fuerza tienen que descender. Del mismo modo, cuando han descendido y se han visto hundidos por sus defectos a lo más profundo, ascienden forzosamente ya que no pueden bajar más. Así que siempre van de lo bueno a lo malo y de lo malo a lo bueno.

Es la misma conclusión a que llega Maquiavelo en el *Discurso sobre los primeros diez libros de Tito Livio.* En el capítulo titulado «El mundo como un todo está siempre igual» escribe:

> Cuando medito en el movimiento de estas cosas, juzgo que el mundo siempre ha ido igual y que siempre ha habido tantas cosas buenas como malas, pero que este bien y este mal han pasado de un pueblo a otro. Así lo comprobará todo aquél que tenga conocimientos sobre estos antiguos reinos que diferían unos de otros en sus costumbres, mientras que el mundo seguía siempre igual.

Los asuntos humanos están dominados por la fortuna, la suerte y el azar. Todo esfuerzo por trazar una pauta que no sea la del *ricorsi,* todo intento de hablar de un avance progresivo de la humanidad a lo largo de la historia era, para Maquiavelo, fútil y fatuo.

Estas mismas creencias encontramos en Francesco Guiccardini, un contemporáneo algo más joven que Maquiavelo. Se trata de un diplomático de renombre que también fue administrador, hombre de negocios, político e historiador. En este último campo se esforzó por criticar las ideas de Maquiavelo. Pero cuanto más las criticaba más tendía a acercarse al pensamiento de su enemigo. Guiccardini estuvo al servicio del papado, pero detestaba esa institución y en una ocasión escribió que una de sus tres mayores esperanzas era que el mundo se «librara de esos pícaros curas». En sus historias de Florencia e Italia casi supera el escepticismo de Maquiavelo y su desprecio por la mayoría de los personajes que trata. Para él los hombres sólo cambian superficialmente. Las mismas situaciones se vuelven a repetir, y cada acontecimiento tiene su antecedente exactamente igual que él. Critica a Maquiavelo por extraer conclusiones sólo a partir de la experiencia de Roma, pero en cualquier caso, las suyas no difieren mucho de las de Maquiavelo.

Maquiavelo creía al menos en la superioridad ideal del gobierno popular. En cambio Giuccardini lo desdeñaba: «quien habla del pueblo habla de un monstruo loco lleno de errores y confusiones». Sus *Ricordi,* colección de máximas acuñadas en el transcurso de su vida, dan muestras abundantes de su casi absoluto convencimiento de que aunque los hombres tengan una tendencia natural al bien, las consecuencias de sus acciones son casi siempre malas. Esto

se debe a la abrumadora influencia de la fortuna. Aunque Guiccardini era un hombre astuto y hábil en la política y el comercio, era un típico hombre del Renacimiento convencido de que, en último extremo, la decisión está en manos del azar y el destino. Por muy racional y frío que se mostrara en su política, y por mucho que conociera las materias primas empíricas sobre las que se construye la historia, nunca pudo dejar de depender de su creencia en lo irracional y lo no-racional y siempre consultó a quienes afirmaban ser capaces de predecir el futuro. La época, sobre todo después de las guerras italianas de 1494, produjo en el norte de la península una mentalidad hecha de pesimismo, desamparo y una incapacidad total de concebir la historia cómo nada que no fuera producto del azar, la mala suerte, el error y lo demoníaco. A Maquiavelo y Guiccardini les hubiera parecido evidente lo que, un siglo después, escribió Sir Walter Raleigh en su inconclusa *Historia del mundo*: «Cuanto hace la mano del hombre, es destruido por el propio hombre, o apartado y destruido por el tiempo».

ERASMO

Este ejemplo de erudición y humor se distingue claramente de Maquiavelo, pero su pensamiento también es enemigo del que acompaña la teoría del progreso. A diferencia de Maquiavelo, Erasmo siguió siendo siempre un devoto miembro de la Iglesia Católica Romana, por mucho que se atreviera a criticarla. Entre sus obras se cuentan ediciones y comentarios de algunos de los primeros Padres de la Iglesia, especialmente Jerónimo y Atanasio. Pero a pesar de estas obras y de su apoyo a la Iglesia, Erasmo de Rotterdam se apartó, casi a la manera protestante, de la religión como institución para fijarse sobre todo en la religión como fe personal. Su humanismo esencial y su mentalidad renacentista aparecen nítidamente en este pasaje de *La educación de un príncipe cristiano*:

Pero... no creáis que a Cristo se le encuentra en las ceremonias, en las doctrinas mantenidas por costumbre, o en las constituciones de la Iglesia. ¿Quién es un verdadero cristiano? No lo es aquél que ha sido bautizado y ungido, ni el que va a la iglesia. El verdadero cristiano es más bien el que abraza a Cristo en su más íntimo ser, y el que lo emula con sus buenas obras.

Sentimientos ciertamente nobles. Pero muy lejanos de los de hombres que, como San Agustín, Otto de Freising o, posteriormente, el obispo Bossuet, piensan que el atributo primordial y decisivo de la religión es la Iglesia histórica, concebida como una institución corporativa que se va desarrollando y mejorando en el curso del tiempo, y que es lo único que puede fundamentar la fe individual. Esta importancia atribuida por Erasmo a la gracia y el pensamiento individuales como único origen del bien, es tan contraria a la idea de progreso como la fe en la fortuna y el destino de Maquiavelo. Porque, desde los tiempos de la Grecia Antigua, la idea occidental de progreso se basa en el valor y la realidad de las cosas exteriores: las instituciones, las artes y las ciencias, pues sólo en ellas puede hablarse de progreso. Para Erasmo —como para Lutero, a quien Erasmo respetó al principio para después pasar a criticarlo duramente— la esencia del cristianismo no tiene nada que ver con las formas y contenidos susceptibles de evolucionar progresivamente en el curso del tiempo. El cristianismo se encuentra, para él, en lo subjetivo, lo interior, todo aquello que ninguna institución y ningún ritual pueden expresar de forma satisfactoria.

Erasmo había leído muchos libros de historia, sobre todo los textos clásicos. Para conocer su pensamiento lo mejor es dirigirse a las brillantes páginas del *Elogio de la locura*. La locura, en la interpretación de Erasmo, es una diosa —podríamos decir que es una prima lejana de la fortuna de los italianos—, y lo que más ama esta diosa es el yo que ha logrado liberarse de la convención y las ceremonias. Lo que me interesa aquí es que Erasmo, aturdido por la diosa locura, es tan incapaz de creer en el progreso de la humanidad como cualquier hombre que crea en la diosa fortuna.

A Erasmo le hubiera parecido ridículo que pudiera haber una «educación de la raza humana» tal como decla-

ró siglos antes San Agustín. Tampoco le hubiera gustado la metáfora del enano puesto en pie sobre los hombros de un gigante. Erasmo admiraba a muchos de sus contemporáneos —sobre todo a Thomas More— y respetaba sus obras. Pero para él el pensamiento de su época y, sobre todo, el de la era medieval eran una pura degeneración. Desde el final de la cultura clásica, desde las Sagradas Escrituras, no ha aparecido nada que pueda compararse al genio de los principales escritores de la antigüedad. Para Erasmo era una necedad suponer que los modernos podían ser superiores por el hecho de hallarse en posesión de las obras de los antiguos —éste sería el argumento utilizado por los Modernos a finales del siglo XVII en la famosa polémica entre Antiguos y Modernos—. Erasmo escribió:

> Quiero confesar abiertamente a mis amigos que no puedo leer lo que dice Cicerón sobre la vejez, la amistad, o sus «oficios» y «Cuestiones tusculanas» sin besar el libro, sin sentir veneración por aquella alma tan divina. Y por el contrario, cuando leo algunos de los autores modernos que tratan de política, economía y ética, ¡qué fríos los encuentro, Santo Dios, en comparación con aquéllos! Qué insensibles parecen incluso a lo que ellos mismos escriben. De modo que prefiero perderme a Escoto y a otros veinte como él (¡cómo iba a haber siquiera veinte sutiles doctores!) que perderme a un solo Cicerón o a un Plutarco.

Los griegos y los romanos, los principales Padres de la Iglesia, y los filósofos y eruditos medievales sentían respeto y cariño por sus predecesores, al igual que lo sintieron Sócrates, Lucrecio, San Agustín y San Buenaventura, sin dejar de creer en la grandeza de sus respectivos presentes. Pero para casi todos los renacentistas, las palabras de Erasmo eran un auténtico evangelio. A nosotros nos parece que Erasmo, More o Montaigne son comparables —en su ingenio y su capacidad de penetración en los puntos flacos del hombre— a los más grandes pensadores antiguos. Pero ni Maquiavelo, ni Guicciardini ni Erasmo lo creyeron nunca así. Estaban abrumados por su sentido de la decadencia y la regresión.

THOMAS MORE

Alguien podría pensar que en la *Utopía* de More tiene que haber elementos más cercanos a la teoría del progreso. Al fin y al cabo More presentaba en este libro su idea de la comunidad ideal que estaba al alcance de los hombres dispuestos a llegar a ella. Por desgracia no es así. En seguida trataré esta cuestión, pero quiero primero decir que incluso suponiendo que More dibujó en *Utopía* el tipo de sociedad que deseaba —una sociedad progresista en relación con el presente de More, y que podía ser realidad con tal que los gobernantes y el pueblo la aceptasen—, este modelo no tiene mucho que ver con la idea de progreso. Pues, como hemos visto ya en repetidas ocasiones, la esencia de esta idea está en su relación con el *desarrollo histórico* a lo largo del tiempo del conocimiento, las instituciones y la moral. Nada de esto aparece en la famosísima obra de More.

Tras una primera parte dedicada a explicar los crímenes cometidos contra el pueblo inglés por la nobleza de ese país, y a protestar por la negativa a intervenir en esta cuestión por parte de todos los sectores sociales, incluida la jerarquía eclesiástica, More nos presenta la detallada descripción que hace un tal Raphael Hythloday de una sociedad que afirma haber visto en un lugar remoto del mundo. Sería gratuito hacer ahora un resumen de esta «utopía» pues el libro es uno de los más leídos y respetados de toda la literatura occidental. Baste decir que en casi todos los aspectos se trata de una sociedad exactamente contraria a la Inglaterra del propio More. Y no hay duda de que casi todo lo que allí se dice cuenta con la aprobación de More. Pero lo importante aquí es señalar que el título del libro es *utopía*, que significa «en ningún lugar», y no *eutopía*, que significaría sociedad ejemplar, pese a que el lector del libro acaba sospechando que parte de la pretensión del autor era hablar de una sociedad ejemplar. Sea como fuere, el libro es, aparte de otras cosas, una fantasía, alejada lo máximo posible de la realidad inglesa.

Es más, tal como ha señalado el historiador J. H. Hexter, el conjunto de costumbres e instituciones de los ha-

bitantes de Utopía no puede interpretarse como una muestra de los más elevados ideales de More. Este era un hombre de profunda fe católica y no podía de ningún modo defender las creencias religiosas de los utopianos. Hay otro detalle incluso más importante: la propiedad comunista establecida en ese país imaginario debía repugnar a More, pues éste creía firmemente en la propiedad privada y en la justicia de los beneficios obtenidos gracias a este sistema de propiedad. Esto es algo que manifestó públicamente demasiadas veces como para que quepa lugar a duda. Hemos mostrado pues dos casos en que la vida de Utopía resulta contraria a las convicciones de More.

¿Por qué, entonces, presentó —tras catalogar los males y tormentos que padecía el pueblo inglés en la primera parte de su libro— la sociedad que describe su personaje ficticio? Volvamos al penetrante análisis del profesor Hexter, quien nos dice que las costumbres de los habitantes de Utopía, incluidas las prohibiciones y coerciones, son, o pueden ser interpretadas como, formas de repudiar el orgullo, la codicia y la avaricia de la aristocracia inglesa. Esto era lo que ocupaba la mente de More cuando describió Utopía, y no sus propias ideas. Hexter ha subrayado que Sir Thomas More quería presentar una clase de sociedad que frenase los excesos de orgullo que él veía en la aristocracia inglesa. Lejos de ser el orden social que More defendía, Utopía es en realidad un aviso dirigido a la nobleza inglesa.

Hay una última cuestión que tratar aquí sobre el libro, que también nos muestra lo lejos que estaba More de querer presentar una sociedad ideal para Inglaterra o Europa. Cuando, al cabo de bastantes años de su publicación, el libro empezó a ser adoptado como modelo por algunos grupos cristianos reformistas que buscaban el medio de lograr la llegada del Milenio de forma inmediata, Sir Thomas More salió al paso de tales intentos mostrando su profunda hostilidad contra ellos. En *Utopia and Revolution* Melvin Lasky explica que More llegó al extremo de declarar que si se le hubiera ocurrido que su libro iba a ser utilizado para fines revolucionarios, jamás lo hubiera escrito o que, de haber estado escrito, hubiera quemado su original para que no se imprimiese. Aunque a More le parecía repugnante el trato que recibían los campesinos en su época, y aunque seguramente hubiera estado dispuesto a aceptar la puesta en práctica de reformas moderadas y realistas, prefería la sociedad inglesa en la que vivía que lo que pretendían conseguir los hombres movidos por el celo milenarista y revolucionario.

En resumen, a pesar de las alabanzas vertidas sobre su libro, a pesar de que *Utopía* ha encantado a millones de lectores, se trata de una obra tan lejana de la idea de progreso como pudiera estarlo el *Elogio de la locura* de Erasmo, el gran amigo de More. Los dos textos se han convertido en clásicos, pero están muy lejos de haber contribuido a la idea de progreso.

FRANCIS BACON

Hay, sin duda, en los escritos de Francis Bacon expresiones que sugieren claramente la teoría del progreso histórico, al menos de vez en cuando. En *El avance del conocimiento* sostiene que: *Antiquitas saeculi juventus mundi*. Es suficiente esta frase para comprobar que, al igual que otros muchos pensadores pre-renacentistas, Bacon creía que los antiguos somos nosotros y no los «antiguos», que son en realidad la juventud de la historia del pensamiento. Por decirlo de otro modo, Bacon captó lo que San Agustín llamó «educación de la raza humana». En la misma obra hay una referencia a una historia de Occidente dividida en tres fases: la primera es la del mundo grecorromano; la segunda, la fase cristiana medieval; y la tercera dice Bacon empieza con su época. Pero esta división es más o menos la que hallamos en los humanistas italianos, que fueron quienes acuñaron el término *medium aevum* para dar cuenta del salto que ellos veían entre el glorioso pasado clásico y su propia época. El ensayo de Bacon titulado «*The Wisdom of the Ancients*» (La sabiduría de los antiguos) dista mucho de ser lo que su título parece indicar. Se trata de hecho de un *divertimento* en el que explica fábulas clásicas tratando de arrancarles lo que a su entender es su verdadero significado. Leyendo este texto sale a la luz el desdén con que Bacon contem-

plaba estos significados y la ironía implícita en el título de este largo ensayo.

En realidad Bacon no sentía mucho respeto por el pasado. En este aspecto su actitud es mucho más irreverente que la de los anteriores humanistas italianos, para los cuales el mundo clásico era, al menos, muy digno de respeto. Bacon sentía el odio renacentista contra la cultura medieval, a pesar de que hay algunos lapsus inconscientes de formalismo que recuerdan la escolástica. Su ensayo *On Superstition* (De la superstición) contiene muchos conceptos y creencias medievales. Por otro lado, y a pesar de su división tripartita de la historia, no se encuentra en Bacon un auténtico sentido de la historia como fluir unilineal, como despliegue, o como concatenación necesaria y continua de acontecimientos, ideas y personas. Su texto *Of Vicissitude of Things* (De las vicisitudes de las cosas) refleja claramente la tendencia renacentista a ver la historia como un almacén de anécdotas útiles o como el simple registro del omnipresente principio pendular del ascenso y la caída. Para Bacon la suerte juega, como ocurre en Maquiavelo y en Guiccardini, un papel central en la historia.

Pero aquí nos interesa especialmente el objeto central de las obras filosóficas y eruditas de Bacon. Lo que pretende es demostrar la absoluta falsedad o al menos la falta de validez general de todo cuanto ha sido dicho en el pasado debido a que antes de su época se carecía del método de investigación adecuado. Como todo el mundo sabe, Bacon estaba siempre dispuesto a explicar este método; fundamentalmente se trata del método de la observación empírica y, sobre todo, de la experimentación. Al parecer Bacon desconocía algunas obras científicas importantes escritas en Europa en su misma época —de las que algunas eran de ciencia experimental—, y está fuera de toda duda que rechazaba abiertamente la idea de unir las matemáticas a la ciencia. Pero, fuera cual fuese la carrera de Bacon en el campo de la ciencia en sí, no hay muchos filósofos que hayan hablado en favor de la ciencia con tanto fervor y elocuencia como él. Para él la ciencia —es decir, la clase de ciencia que nacería en caso de que todo el mundo aceptara el método que él proponía— era un

evangelio redentor, y los científicos eran auténticos profetas y sacerdotes.

La principal y hasta la exclusiva misión que se había propuesto Bacon consistía en tratar de demostrar, en primer lugar, la esterilidad y falsedad de todo el conocimiento heredado por su época; y en segundo lugar, las maravillas que vería el mundo si se adoptara universalmente el único método de investigación científica que merecía el nombre de tal. Su *Avance del conocimiento* apenas tiene relación con el sentido que la frase que le da título tenía para los estudiosos clásicos y medievales, o el que tendría a lo largo de la era moderna. No se trata de un avance histórico a lo largo del tiempo sino del ímpetu que podría adquirir el conocimiento si los hombres rechazaran de plano todos los errores acumulados por las eras anteriores —los *idola*— para entregarse por primera vez en la historia al método que permite verdaderamente hacer avanzar los conocimientos. Aunque Bacon habla de «las nobles luces y la ayuda que nos dan los trabajos de los escritores antiguos», en realidad se trata de un sentimiento puramente retórico y no puede compararse con el entusiasmo que encontramos en los humanistas italianos. Bacon, que era un hombre cultísimo, conocía el pasado, pero lo veía como Montaigne, de quien Bacon debió aprender el arte del ensayo. Para ambos el pasado era como un anchísimo pasto del que se podía a veces mordisquear y otras hasta comer algo con fines ilustrativos y retóricos. Pero no era en modo alguno la tierra sagrada e indispensable que permite comprender el presente y anticipar totalmente el futuro.

La obra más famosa y central de Bacon es indudablemente el *Novum Organum*. El título describe muy bien su contenido. Los capítulos más conocidos son los que dedica a los «ídolos de la mente», y encontramos en él la sucesión de los ídolos de la tribu, que son los prejuicios y distorsiones que afectan al conjunto de la humanidad; los ídolos de la cueva, que son las imperfecciones de la percepción humana que se originan en la tendenciosidad del propio sujeto perceptor; los ídolos del mercado, es decir las confusiones y errores que se deben principalmente a nuestra disposición a tomar las palabras por realidades; y los ídolos del teatro, que son formas erróneas de

pensar nacidos de la aceptación acrítica de los sistemas filosóficos que están de moda.

Sólo cuando los seres humanos lleguen a ser capaces de liberarse de todos estos «ídolos», dice Bacon, sólo entonces será posible que una «nueva lógica», un nuevo método científico, adquiera el ascendiente y el dominio que permitirán al hombre por vez primera comprender la naturaleza y luego conquistarla. Lo imprescindible en este sentido es un escepticismo total para todo cuanto proceda del pasado, en la medida en que este legado está condicionado por los ídolos de la mente que han dominado hasta ahora el pensamiento humano. Sólo así, y mediante la aplicación estricta del método de la observación, del experimento y la inducción, será posible que el conocimiento progrese.

Nadie puede discutir la brillantez conceptual y estilística de las principales obras filosóficas de Bacon y también de sus ensayos. Y no cabe duda que, a pesar de sus propias violaciones del método que predica —su metafísica de las «formas» y la estructura escolástica de sus argumentaciones, así como otros fallos anteriormente mencionados— Bacon era de una extraordinaria inteligencia. Su reputación se ha mantenido incólume hasta la actualidad. Sin embargo, en su obra no hay tampoco indicios de la teoría del progreso, como ocurre en el resto de renacentistas que hemos estudiado.

El modelo de sociedad que defiende Bacon se encuentra detalladamente descrito en *The New Atlantis* (La nueva Atlántida). Al igual que la Utopía de More, la sociedad perfecta de Bacon está situada en un lugar remoto del mundo. A diferencia de lo que ocurre en la obra de More, que es bastante ambigua, la de Bacon es tan clara como un foco. Es posible que jamás llegue a haber una sociedad absolutamente perfecta, pero Bacon nos explica exactamente cómo tendría que ser: una sociedad gobernada única y exclusivamente por los valores de la ciencia y por sus guardianes, los científicos. En relación con las obras literarias actuales del estilo del *Brave New World* (Un mundo feliz) de Aldous Huxley y de sus numerosas imitaciones y secuelas, el libro de Bacon deja helada la sangre de sus lectores por el carácter implacable, omnipresente e incesante de la vigilancia y el control ejercidos por la ciencia sobre la vida humana. *The New Atlantis* es el primer paso de una tradición de la literatura occidental en la que los científicos y tecnólogos aparecen como redentores. Es la tradición de la que se burló despiadadamente Samuel Butler en el siglo XIX con su obra *Erewhon* y que en nuestro siglo ha sido recibida con una actitud generalizada de angustia y desesperación. Es una fantasía que ocurre en un lugar inexistente, pero también un augurio de parte de lo que los siglos XIX y XX han hecho realidad. Pero esto es todo lo que puede decirse de esta obra.

Pero hay un aspecto en el que la filosofía de Bacon se vincula a la historia de la idea del progreso; como ha señalado recientemente Charles Webster en un magnífico libro titulado *The Great Instauration* (La gran instauración), es indudable la avidez con que estudiaron las obras de Bacon los puritanos progresistas ingleses y americanos del siglo XVII. Como veremos en el capítulo 5, los puritanos —que fueron los protagonistas del renacimiento del milenarismo en su siglo— tenían una filosofía del progreso humano en la que se combinaban pasado, presente y futuro en una red que señalaba hacia una edad de oro en la tierra que duraría según ellos mil o quizás miles de años. Según estos puritanos, para conseguir este paraíso en la tierra lo más importante era la búsqueda incesante de conocimientos, y sobre todo de conocimientos prácticos, experimentales y científicos. Fue por esto que, aunque Bacon estuviera muy lejos del puritanismo religioso, sus escritos llamaron la atención de estos hombres.

RENE DESCARTES

Hay en realidad dos Descartes. Son dos mentalidades tan alejadas la una de la otra como pudieran estarlo las de dos individuos distintos. El primero es el Descartes que hace eruditas contribuciones a las matemáticas y a campos tales como los de la óptica, la fisiología y la psicología. Es un Descartes que conocen especialmente los historiadores de la ciencia. El segundo Descartes, que es también el más influyente, es el que escribió el *Discurso del método* y las *Meditaciones*. El primer Descartes no hubiera

sido posible de no haber contado con todos los conocimientos científicos que heredó del pasado y en los que se basó para sus investigaciones. Pero el otro Descartes dijo que había que destruir todas las bibliotecas debido a los errores y supersticiones que contenían los libros antiguos y porque, debido a su existencia misma, suponían un obstáculo para la utilización del método que él expuso en su *Discurso* y en sus *Meditaciones.*

Antes me he referido al escepticismo de Bacon y a su insistencia en la necesidad de conservar este escepticismo hasta que la auténtica verdad, que sólo puede salir de la ciencia experimental, sea puesta al alcance de los hombres. Pues bien, el escepticismo que Descartes propone en su obra filosófica es mucho más radical que el de Bacon pues el del pensador francés se aplica casi a todo, y especialmente a los datos empíricos que, según Bacon, eran la única realidad. Por decirlo de otro modo, Descartes renunció a todas las formas de realidad exterior y percibida, en nombre de su escepticismo metodológico, y renunció totalmente a todos los sistemas de pensamiento o ideas anteriores a él. No es extraño que un comentarista francés haya dicho no hace mucho que el método cartesiano es una forma de «terrorismo intelectual».

Para Descartes hay que seguir cuatro reglas si se quiere llegar a adquirir conocimientos *reales.* Primero, no hay que aceptar como verdadero nada que no pueda ser comprobado de forma «clara y distinta» que es verdad; en segundo lugar, «hay que dividir las dificultades de lo que se analiza en tantas partes como sea posible». Al principio hay que evitar enfrentarse a proposiciones demasiado generales; antes que nada es necesario reducir el objeto dividiéndolo en el mayor número posible de elementos intelectuales. En tercer lugar, hay que dirigir los pensamientos de acuerdo con un orden lógico, «empezando por los objetos más fáciles y simples de conocer, para avanzar gradualmente hacia el conocimiento de lo más complejo». En cuarto lugar, hay que razonar rigurosamente, como en una proposición geométrica, y asegurarse en todo momento de que no se ha omitido ningún paso lógico.

Todo el mundo sabe cómo aplicó el propio Descartes este método: dudando de la existencia de todo, partiendo de que lo único de lo que no puede dudarse es de la existencia del pensador que duda. Luego, pasa subjetivamente a un axioma y a continuación, siguiendo este camino, va paso a paso demostrando la existencia del mundo, del hombre y de Dios.

Lo que convirtió la filosofía cartesiana en algo revolucionario fue la insistencia de Descartes en que su método era accesible a todo el mundo, que nadie tenía ya necesidad de rendir homenaje a los eruditos, científicos, a los archivos y bibliotecas. La única verdad que cuenta, la única auténtica verdad, es algo a lo que cualquier individuo, sea o no culto, puede llegar por sí mismo con tal que observe las reglas que hemos resumido más arriba. Del mismo modo que el pensamiento de Lutero, llevado a sus últimas consecuencias lógicas, permitía hacer innecesaria tanto la Iglesia como el sacerdocio —así como los sacramentos, la liturgia, la teología y las obras teológicas—, también Descartes convirtió en innecesarios todos los conocimientos heredados por la historia —todos los libros, documentos, etcétera—, gracias a su método filosófico. Es más, para él todos los libros eran tremendos obstáculos que se oponían a que los hombres llegaran a la verdad, a la única auténtica. Sobre esta base, Descartes se mostraba despectivo ante todas las disciplinas que exigían una investigación empírica o documental. Los historiadores, decía burlonamente Descartes, son gente que se pasa toda la vida aprendiendo unos hechos sobre Roma que eran perfectamente conocidos por el más analfabeto de los criados de Cicerón.

No es necesario continuar nuestro examen del cartesianismo y de su relación con una posible concepción del progreso en Descartes. Es evidente que este filósofo no podía estar de acuerdo con la idea de progreso puesto que despreciaba y renunciaba a todo lo que se había aprendido en el pasado, y estaba convencido de que lo único que merecía la pena conocer era lo que puede alcanzar la mente individual de acuerdo con sus propios preceptos y conceptos. Descartes condenó todo lo que caía fuera de nosotros diciendo que pertenecía al reino de la mera apariencia o incluso al de la ilusión. De este modo rechazó toda creencia en la posibilidad de un desarrollo de los conocimientos a través de un proceso gradual que se despliega a lo largo del tiempo. A diferencia de los humanistas

italianos de dos siglos antes que él, Descartes ni siquiera admiraba a los griegos y romanos, pese a que esta admiración es una de las claves del Renacimiento. Pero para la mentalidad renacentista, por encima del amor al mundo clásico está otra idea, la de la superioridad de la imaginación subjetiva sobre todo lo que haya podido ser heredado del pasado.

Hay que añadir una última nota sobre Descartes, aunque sólo sea por su valor irónico. Como hemos visto, Descartes declaró que había empezado por vaciar su mente de todo cuanto había aprendido, para adoptar luego la actitud de dudar de todo, hasta de su propia existencia, para posteriormente salir triunfante con la conclusión de que aunque tratase de dudar de todo, no podía dudar de la existencia del ente pensante que duda: *Cogito, ergo sum.*

Lo que quizás no sabía Descartes —aunque es posible que lo supiera— es que esta forma de análisis tiene un precedente. Es nada menos que San Agustín, a quien Descartes debió leer cuando estudiaba en la universidad con profesores jesuitas. San Agustín (en *La ciudad de Dios*, XI, 26) declaró que su propia existencia, y en consecuencia su capacidad de percibir el mundo exterior, eran indudables. Pero admitió que otros podían criticarle diciendo que se engañaba al creerlo. Esto es lo que dice San Agustín:

> Estoy absolutamente seguro de que soy y de que sé... No temo a los académicos que me dicen, ¿y si te estuvieras engañando a ti mismo? Porque si soy engañado es que soy. Porque el que no es no puede ser engañado; y si soy engañado, soy.

Tal como ocurre repetidas veces en el curso de la historia, lo que un vidente, profeta o filósofo cree que es resultado de una inspiración nueva y original, casi siempre resulta ser un recuerdo de algo intuido alguna vez anterior leyendo un libro o un autor olvidado hace mucho tiempo.

CAPÍTULO QUINTO

LA GRAN RENOVACION

El relativo opacamiento sufrido por la idea de progreso durante el Renacimiento empezó a revertir a medida que tomó fuerza la Reforma. Cualesquiera hayan sido los efectos históricos de la Reforma, no hay duda de que se trata de uno de los fenómenos de despertar religioso más importantes de todos los tiempos. Si cuando pensamos en esta época solemos fijarnos casi exclusivamente en las manifestaciones protestantes de este nuevo fortalecimiento del cristianismo, no debemos olvidar sin embargo las corrientes similares que sacudieron la Iglesia católica. El gran cisma produjo en los dos campos importantes obras intelectuales.

Con la renovación de la fe cristiana hubo también un despertar de ideas que habían estado estrechamente vinculadas con el cristianismo desde los tiempos de la patrística hasta el final de la Edad Media, para languidecer o desaparecer del todo en el Renacimiento. Una de estas ideas fue la de progreso. Tanto en una obra profundamente católica como el *Discurso sobre la historia universal* del obispo Bossuet, como en la multitud de libros y folletos redactados por los puritanos el siglo XVII, es evidente que los pensadores recobran su fe en el progreso lineal de la humanidad.

En este capítulo trataremos del período que se extiende aproximadamente del 1560 al 1740, es decir desde las ideas de Jean Bodin hasta las de Giambattista Vico. En este período se produce la rebelión puritana y, estrechamente

vinculada a ésta, la notable floración de las artes y las ciencias en la Inglaterra del siglo XVIII; la polémica de los Antiguos contra los Modernos; una abundante literatura de viajes y descubrimientos, y la aparición de los escritos de Leibniz, que devolvió al pensamiento europeo los conceptos de plenitud y continuidad.

JEAN BODIN

Sé que esta figura suele ser incluida en el contexto del Renacimiento. No hay duda que Bodin participaba de algunas de las creencias e intereses que hemos estudiado en el anterior capítulo, desde la idea de los ciclos y la preocupación por el ocultismo, hasta, lamentablemente, una muy profunda convicción en la realidad de la brujería.

Pero, teniendo esto presente, y las fechas entre las que se desarrolla su vida (1530?-96), creo que hay razones más que suficientes para *no* considerarlo fundamentalmente como un renacentista sino como una estrella de la mañana de la filosofía de la historia, de la fe en el progreso humano que toma forma en los siglos XVII y XVIII integrada en el movimiento de reafirmación religiosa de la época. Para empezar hay que tener en cuenta el respeto que sentía Bodin por las instituciones y los valores medievales. En su obra más famosa, los *Seis libros sobre el bienestar común*, publicada en Francia el año 1576 y rápidamente traducida en Inglaterra (1603) donde produjo efectos inmediatos y profundos, Bodin nos brinda mucho más que la teoría de la soberanía que es lo que le ha dado fama. Porque también es una obra de filosofía de la historia. El respeto que Bodin sentía por el carácter tradicionalista y acumulativo de la historia de la sociedad humana queda demostrado en las alabanzas que tributa a los monasterios, cofradías y fraternidades medievales. En lugar de detestar todas estas instituciones, Bodin las interpreta como capas intermedias que ayudan a establecer una conexión entre el individuo y el soberano.

Otra característica que distancia a Bodin de los otros renacentistas es su clara comprensión del poder político que, en su opinión, se encuentra no solamente en el príncipe sino también en el *estado*, el estado territorial y soberano. Otro elemento importante del pensamiento de Bodin que lo vincula a la antigüedad clásica y a la Edad Media es su insistencia en que la familia tiene carácter patriarcal y el padre un poder que define la noción romana de *patria potestas*. Esta corriente de pensamiento se reflejará más adelante en los *Comentarios* de Blackstone, que tuvieron una gran influencia y ayudaron a fijar todas las tendencias patriarcales de la ley, obliterando simultáneamente los derechos y privilegios de la mujer en todas las cuestiones legales, políticas y económicas.

Por otro lado, Bodin siente respeto por la religión revelada y sus instituciones, por la estructura y el contenido de la religión, y nada de esto aparece en los renacentistas. Su extraordinario *Coloquio de los Siete acerca de los Secretos de lo Sublime*, escrito en latín e inédito hasta trescientos años después de su redacción (fue publicado el año 1857, pero su traducción inglesa no ha aparecido hasta hace muy poco), revela que Bodin estaba muy interesado en el estudio comparado de las religiones. Participan en el coloquio representantes de todas las religiones —catolicismo, luteranismo, calvinismo, islamismo y judaismo, un representante de las demás religiones del mundo, y otro representante de las sectas—. Los siete participantes hablan con una inusitada tolerancia atribuible sólo al respeto que comparten todos por la religión. En un Estado justo debe haber una aceptación política de todas las religiones que, por su naturaleza, no traten de impedir el desarrollo de las demás, dice Bodin. Cuando nos preguntamos cuál puede ser la religión del propio Bodin la respuesta no es fácil de encontrar, aunque parece más probable que sea el judaismo que, en el tratamiento que le da Bodin, es la encarnación de la Ley.

Una última muestra de la modernidad del pensamiento de Bodin es su defensa de la libertad de comercio dentro de los límites de cada estado y entre estados, en interés de la justicia económica. Sólo los fisiócratas y Adam Smith, ya en el siglo XVIII, volverán a adoptar esta teoría con la claridad y la elocuencia de Bodin en su *Respuesta a una paradoja de Monsieur Malestroict*. En conjunto, podemos

afirmar que Bodin es un pensador verdaderamente notable. Podríamos decir que se apoyaba en la Edad Media, en el Renacimiento y también en la era Moderna.

Volvamos ahora a su filosofía de la historia, que fue muy influyente durante muchas décadas. Está expuesta en la obra sobre el *Bienestar común* (obra celebrada porque se oponía a las tesis de Maquiavelo) y sobre todo en su tratado sobre el método histórico. Lo primero que notamos en ambos libros es que Bodin siente gran respeto por el pasado, que lo ve como algo indispensable para comprender el presente. Bodin subraya la importancia del tiempo y sus épocas, de las causas y procesos necesarios para comprender la historia. Aunque es un hombre religioso que respeta plenamente el papel de Dios en el desarrollo del progreso humano, se interesa por fenómenos tales como el clima y la topografía entendidos como factores que influyen en el ascenso y la decadencia de los imperios y los pueblos. En el pensamiento occidental no volverá a presentarse ninguna muestra de la capacidad de tener en cuenta los factores geográficos para el desarrollo histórico hasta los escritos de Montesquieu, en el siglo XVIII.

El *Método para la comprensión de la historia (Methodus ad facilem historiarum cognitionem)* publicado por Bodin el año 1566, diez años antes que su obra sobre el bienestar, es sin duda la mejor fuente para comprender su teoría del progreso de la humanidad, aunque no podemos excluir la otra obra mencionada ni tampoco el *Heptaplomeres*.

Bodin nos presenta una visión panorámica del origen y desarrollo de la sociedad humana. Su actitud ante el mito de la edad de oro es muy crítica —otro rasgo que lo diferencia de muchas mentes renacentistas—, y nos dice que la primera era «si la comparásemos con la nuestra» parecería más bien una «edad de hierro». Los comienzos de la humanidad se caracterizan por la ignorancia, el terror a lo desconocido, la opresión y la inseguridad constante, y todo ello debido a que no se conocen todavía las artes.

Pero esta primera humanidad no es un «estado natural» como se diría en las especulaciones escritas en los dos siglos siguientes, donde se afirma que los hombres sólo pudieron salir de ese estado gracias a un «contrato social».

Bodin es mucho más partidario del desarrollo que Hobbes o Locke:

Todas las sociedades civiles tienen sus orígenes en una familia que es (como hemos dicho) una sociedad natural en sí... Pero la razón, inscrita en nosotros por obra de Dios, hizo que el hombre desease la compañía del hombre, y que los hombres se comunicaran a través del habla y la conversación; luego empezaron a gustar de la propagación y el aumento de la familia. De modo que poco a poco, las familias fueron alejándose de sus primeros comienzos, y aprendieron a formar la sociedad civil imitando en ello el ejemplo de cada familia natural.

Así pues, la sociedad humana arranca del grupo de parentesco y el desarrollo consiste en la formación de otros grupos más amplios y diversos que se modelan partiendo de la familia pero permiten al mismo tiempo la formación de sociedades más diversificadas. Vale la pena repetir que, para Bodin, es una insensatez glorificar los orígenes de las cosas. A pesar de vivir en familias, «los hombres estaban esparcidos como las fieras en los campos y bosques y tenían sólo lo que podían conservar por medio de la fuerza y el crimen, hasta que gradualmente el refinamiento de las costumbres les hizo abandonar su soledad para ir formando poco a poco la sociedad que ahora nos rodea».

Para Bodin la evolución de la humanidad no es regresiva sino todo lo contrario: es una evolución hacia el progreso que la aleja cada vez más de sus primitivos comienzos. Si las cosas humanas «estuvieran empeorando siempre, hace tiempo que hubiéramos llegado al límite extremo de los vicios y la falsedad». Bodin muestra el contraste entre el modo en que griegos y romanos trataban a los pueblos cautivos —que eran esclavizados, torturados y mutilados públicamente— y la situación mucho más humana de los hombres de todo el mundo con la llegada del cristianismo. También señala que en la supuesta edad de oro de la humanidad se hacían sacrificios humanos, mientras que los modernos, dice Bodin, los hemos abolido completamente.

Cuando habla del conocimiento Bodin resulta totalmente moderno; en él no encontramos la nostalgia rena-

centista de los logros de griegos y romanos. Bodin respeta a los clásicos, pero no los adora:

Algunos dirán que los antiguos fueron los inventores de las artes y que por ello merecen toda la gloria. Es cierto que descubrieron muchas cosas, sobre todo el poder de los cuerpos celestes, el curso calculado de muchas estrellas, aunque no de todas, las maravillosas trayectorias de las estrellas fijas y de lo que llamamos «planetas»... Pero dejaron incompletas muchas cosas que han ido siendo terminadas y legadas a la posteridad por hombres de nuestros propios tiempos... Aunque en toda la naturaleza de las cosas no hay nada tan notable como el magnetismo, los antiguos no sabían utilizarlo. Además vivían todos en la cuenca mediterránea, mientras que nosotros atravesamos toda la tierra en frecuentes viajes todos los años, y colonizamos un nuevo mundo a fin de llegar hasta los puntos más remotos de las Indias... Verdaderamente, en el arte de la geografía, que es una de las más excelentes, se han hecho grandes avances pues hemos podido verificar las informaciones que sobre las Indias se tenían y que a muchos les parecían fabulosas... y también hemos verificado el movimiento de las estrellas fijas y la trepidación de la gran esfera... Cada día aparecen nuevas medicinas que procuran la salud... No quiero olvidarme del método para investigar la longitud en el cielo, que los antiguos no sabían calcular más que con grandes errores... Ni tampoco debería omitir las incontables artes, tanto las artesanías como el hilado, que tanto han ayudado a mejorar la vida de los hombres. La imprenta misma puede rivalizar con todos los inventos de los antiguos.

Hay que señalar dos cuestiones importantes en relación con la metodología de Bodin. En primer lugar, hace hincapié insistentemente en la responsabilidad que tiene el historiador de utilizar solamente causas naturales verificadas —y aquí cita el ejemplo de los datos climáticos y geográficos— así como el mayor número posible de documentos válidos. Aconseja al historiador que base su sistema cronológico a partir de la Creación en «documentos históricos». En segundo lugar, Bodin no se muestra nunca preocupado por un posible fin del mundo. Como veremos, es muy consciente de los fenómenos de decadencia que se producen en la historia, pero afirma que estos fenómenos son simples manifestaciones de unos ciclos que se siguen unos a otros de modo que cada nuevo ciclo empieza a un nivel superior al precedente. Pero en lo que se refiere al

fin del mundo «ni los ángeles saben si ocurrirá, cuánto menos podemos saberlo nosotros, los mortales». Por encima de todo el historiador debe permanecer lo más sereno y objetivo que sea posible. Critica a los que se llaman a sí mismos historiadores y que están siempre «contradiciéndose, por exceso de celo, de ira o debido a sus errores».

En resumen, para estudiar la historia del progreso de la humanidad hay que utilizar la razón, investigar concienzudamente y no perder de vista la imperfección de la observación humana. Pero, a pesar de todo, no hay duda de que Bodin valora la historia humana como la historia de un avance continuado en todos los campos. Sus palabras sobre San Luis, rey de Francia, son impresionantes:

... ¿Puede compararse algún príncipe de la antigüedad al rey San Luis?... No encontramos escritos que nos hablen de ninguno tan devoto de Dios, tan responsable con su país, tan amante de sus súbditos y tan justo como él. Pero somos iguales a los antiguos no sólo en la virtud de nuestros hombres, sino también en todas las disciplinas.

Sin embargo, ya he dicho que Bodin era consciente de los fenómenos de decadencia pese a percibir también el progreso histórico. Era tan sensible a los *ricorsi* como Maquiavelo, pero mientras que para éste la historia no era más que una interminable repetición de cosas en la que no hay progreso que merezca tal nombre a largo plazo, Bodin cree que al terminar cada ciclo se alcanza un peldaño más alto que al empezar el anterior.

«La literatura experimenta cambios de fortuna», dice Bodin, manifestando su conciencia de que las artes, vistas a través de la historia «florecen durante un tiempo a cierto nivel, languidecen luego en su ancianidad, y finalmente acaban por morir y quedan enterradas en el olvido.» La causa de estas cosas es que hay demasiadas guerras, que la riqueza produce decadencia en el campo intelectual, y que el propio Dios inflige a veces castigos a los escritores, como también al resto de los humanos, de vez en cuando. En la historia de Grecia y Roma es patente este ciclo de ascensos y caídas, dice Bodin. Los griegos acabaron por entrar en una decadencia debido, parece decir Bodin, a que llegaron a creer que ellos y sus obras eran

la máxima culminación posible de la humanidad. Lo mismo ocurre en el caso de Roma, en donde «había tal abundancia de hombres de talento que los romanos superaron a todos los pueblos en gloria militar y nivel cultural». Pero también Roma cedió con el tiempo a las fuerzas de la degeneración. Sin embargo en la historia de la humanidad siempre que hay una caída aparece luego un nuevo ascenso, una nueva génesis. Aparecen nuevos ciclos. Y cada uno de estos nuevos ciclos supone un nivel más elevado que el anterior:

De modo que quienes dicen que los antiguos comprendían todas las cosas yerran tanto como quienes les niegan haber conquistado muchas artes. *La naturaleza guarda incontables tesoros y una sola era no puede llegar a conocerlos todos.*

Siendo así, y como, debido a alguna ley eterna de la naturaleza, los cambios parecen avanzar en círculo, de modo que los vicios van empujando a las virtudes, la ignorancia al conocimiento..., y la oscuridad a la luz, se confunden quienes creen que la raza humana está deteriorándose continuamente. Es lógico que cometan este error los ancianos pues ellos suspiran por la flor de la juventud, que suscita por sí misma alegría y júbilo... Es como si, al regreso de un largo viaje, narrasen el siglo de oro, la era de oro, a los jóvenes. (La cursiva es mía.)

Pero, aunque esta nostalgia sea comprensible, dice Bodin, no debemos darle crédito. En realidad es mejor el presente que el pasado, y el futuro será mejor que el presente. Todo esto forma parte del plan de Dios, y es resultado de fuerzas y causas que, aun siendo naturales y temporales, tienen su origen en la voluntad de Dios. Bodin no habla, ciertamente, del futuro ni trata de describirlo como hizo More. Pero su total rechazo de las teorías de la decadencia, tan esenciales para el pensamiento renacentista, y el respeto y la alta valoración de su propia época histórica, y sobre todo el profundo cuidado con que escribió su tratado de política como medio para conseguir unas formas de gobierno más humanas y eficaces, hacen pensar que era un hombre muy preocupado por el futuro. Por otro lado —como puede verse en sus obras más importantes, por ejemplo las tres que hemos citado aquí—, Bodin muestra un gran interés por el mundo en general,

por la totalidad de los pueblos de la tierra tanto en el pasado como en el presente. Fue un gran patriota, miembro del grupo francés de *Les Politiques*, y comprendía que sólo el estado territorial soberano era capaz de mantener el orden, dado el grave quebranto sufrido por la cristiandad al escindirse. Pero a pesar de ser patriota e incluso nacionalista, Bodin concebía la unidad de todos los seres humanos a la manera de San Agustín, concepción que se une fácilmente a la visión del progreso de la humanidad en el curso de las eras. Tenemos, pues, motivos suficientes para considerar a Bodin —pese a sus rasgos medievalistas y renacentistas— como el heraldo de una era que devolvería a Occidente su interés por la historia y el progreso en un grado mucho mayor que el que hubo en la época clásica o en la medieval.

LA REVOLUCION PURITANA

Me refiero naturalmente a la revolución política y social, pero sobre todo a la revolución intelectual —artística y científica especialmente— fomentada por la corriente puritana. Para la reaparición de la idea moderna de progreso no hubiera podido producirse ninguna combinación tan favorable como la que se produjo entre la fe en las ciencias y las artes por un lado, y por otro la creencia en la proximidad del Milenio y la confianza en que la evolución de las ciencias y las artes aceleran su llegada.

Aunque generalmente se habla del siglo XVII como la era de la razón, sería más adecuado calificarlo de era de la fe religiosa. Como escribe John Renwood en su reciente estudio del ambiente intelectual de esta época, «el siglo XVII estaba empapado de Dios». Aparte de Thomas Hobbes y algunas otras excepciones, todos los hombres más notables de las ciencias y las artes, de la filosofía y la teología, eran profundamente religiosos. Como veremos, uno de estos hombres llenos de fe era Isaac Newton y, con él, los más grandes científicos de la época. Su fe religiosa no era una aberración ni tampoco resultado de

la senectud, sino una tendencia que dominó toda su vida, desde el principio hasta su muerte.

Aquí lo que más nos interesan son las creencias y logros de los puritanos. No hay duda de que se ha exagerado mucho en los numerosísimos estudios realizados en las últimas décadas en torno al movimiento puritano inglés del siglo XVII. Es posible que, como dice Christopher Hill, el debate acerca de cuál fue en realidad la influencia de los puritanos en la ciencia, el pensamiento y la política inglesas de la época, empiece a hacerse aburrido. De todos modos, después de todo lo que se ha dicho sobre el puritanismo considerado exclusivamente como fenómeno intelectual, este movimiento sigue pareciéndonos muy importante.

No es exagerado decir que la aparición y difusión del puritanismo es el acontecimiento intelectual más importante del siglo XVII. Max Weber fue el primero, aunque no el último, en señalar el influjo del puritanismo en la popularización del espíritu capitalista en el mundo moderno. Después de Weber se nos ha dicho repetidas veces que en el seno del puritanismo se encuentran asimismo las semillas de las primeras ideas radicales de las clases bajas y la clase obrera en particular. Hay otros, empezando por el clásico de Robert K. Merton escrito hace cuarenta años, que han demostrado claramente la vinculación estrecha que existe entre la fe religiosa puritana y el tipo de ciencia que surgió con Newton y sus contemporáneos. Esta vinculación es algo más que una simple coincidencia. Ahora conocemos el apasionamiento con que Newton y otros científicos, tanto del bando puritano como del monárquico, mantenían sus creencias religiosas, así como lo que ellos mismos decían acerca de las relaciones entre su fe y su ciencia. Y, como ha mostrado recientemente Charles Webster, incluso las tendencias de Bacon fueron asimiladas por el puritanismo.

Aún hay más. Desde hace algunas décadas los historiadores han empezado a decir que la primera gran revolución política y social moderna no es la revolución francesa de 1789, como durante tanto tiempo se había pensado, sino la revolución puritana del siglo XVII. Aunque en sus orígenes no fuera una revolución social ni pretendiera hacerse con el poder (hay que recordar que tampoco eran

ésas las primeras pretensiones de la revolución francesa), pronto hicieron acto de presencia todas las características de una revolución muy amplia que abarcaba desde lo social y político hasta lo económico. De hecho los jacobinos franceses no se equivocaban cuando tomaban a los revolucionarios puritanos como antecesores directos suyos.

Por fin, añadiremos una última nota que es la que más nos interesa en este libro, y es que, como ha sido demostrado, existe una relación estrechísima entre el milenarismo puritano del siglo XVII y el auge de la idea secular de progreso, en su forma más «moderna», el siglo siguiente, que, como veremos más adelante, también es una idea milenarista en cierto sentido, tanto en Condorcet, William Godwin y Saint-Simon como en Comte.

Es cierto sin embargo que hay en el siglo XVII manifestaciones interesantes que no pertenecen al puritanismo. Por ejemplo, el Dr. Joseph Mede, cuyas extraordinarias profecías del milenio fueron formuladas a comienzos del siglo XVII y tuvieron gran impacto entre los puritanos, era un profesor de Cambridge (fue preceptor de Newton) y seguramente de religión anglicana. Por otro lado, Quentin Skinner ha subrayado recientemente que el Gresham College, fundado en 1597, uno de los principales centros para la ciencia experimental que entonces empezaba a tomar fuerza, no era en absoluto un foco de puritanos sino todo lo contrario. Lo mismo puede afirmarse del Royal College of Physicians (Real colegio de médicos) donde se llevaron a cabo numerosas investigaciones de fisiología y medicina, y que era partidario del rey y hostil al puritanismo. También se ha averiguado recientemente que gran número de los científicos que trabajaban a las órdenes de William Harvey en Oxford no eran puritanos. Asimismo hay que señalar que de los doce científicos que integraban el núcleo original de la Royal Academy (Real academia de ciencias) en Inglaterra, la mitad eran declarados enemigos del puritanismo. En último lugar, una de las principales expresiones de la doctrina cristiana del progreso se encuentra, como veremos en el siguiente apartado de este capítulo, en la obra del abispo católico Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal* (1681) fundamentalmente.

Hasta aquí hemos reconocido las fuentes científicas no

puritanas y antipuritanas que pueden haber contribuido a la filosofía de la historia de la época, y hemos aceptado la posibilidad de que la influencia puritana haya sido exagerada o distorsionada. Pero sigue pareciéndome imposible dejar de hacer justicia al pensamiento moderno sin un reconocimiento explícito del gran número de puritanos cuyos estudios de ciencias físicas (que llegan hasta el nivel del genio de Newton), declaraciones de milenarismo en línea con Joachim de Fiore y sus seguidores, e interés por una filosofía progresista de la historia, constituyen uno de los núcleos de obras y pensamiento más importantes de todo el siglo XVII.

Veamos ahora la idea que del progreso se hacen los puritanos. E. L. Tuveson lo explica así en *Millenium and Utopia* (Milenio y utopía):

> Gradualmente se adjudicó el papel de la Providencia a las «leyes naturales» a través de las cuales se pensaba que actuaba Dios... Es así cómo los términos de «evolución» y «fases de desarrollo» acabaron por ocupar en la mentalidad moderna el papel que en la antigua desempeñaba el término «gracia»... La concepción de la historia como un proceso que, en general, avanza mediante una serie de majestuosas fases y culmina inevitablemente con un gran acontecimiento que produce una tremenda transformación la cual resuelve los dilemas sociales, acabará por imponerse y dominar todo el pensamiento «moderno». Creo que sus antecesores no se encuentran entre los historiógrafos renacentistas sino entre los teóricos apocalípticos del siglo XVII.

Tuveson acierta sin duda en su valoración de la fuerza y el influjo de los milenaristas del siglo XVII, y también en su referencia al Renacimiento. Pero encuentro a faltar en este párrafo una mención de los verdaderos orígenes del pensamiento apocalíptico puritano, como ha señalado Marjorie Reeves en el libro que he citado ampliamente en el capítulo sobre la Edad Media. Tal como demuestra con abundante documentación Marjorie Reeves, los orígenes de este pensamiento del siglo XVII se encuentran en las corrientes proféticas que arrancan de Joachim de Fiore en el siglo XII. «Es imposible comprender cabalmente a los escritores apocalípticos del siglo XVII sin ponerlos en la perspectiva de sus antepasados medievales.» Como señala

esta misma autora, las *Admirable and Notable Prophecies* (Profecías admirables y notables) de James Maxwell, publicadas en 1615, no son más que una de las obras del siglo XVII en las que se reconoce la figura de Joachim de Fiore, un hombre «extraordinariamente inspirado» según Maxwell.

He subrayado varias veces en este libro la trascendencia que tiene la presencia de *dos* elementos esenciales de la idea de progreso: el primero fue introducido por los griegos y consiste en la importancia concedida a los avances artísticos y científicos; el segundo, ideado por San Agustín a partir de la fusión del mesianismo judío y la idea de despliegue y crecimiento tomada de los griegos, constituye la filosofía cristiana de la historia y no hace hincapié en los avances materiales sino más bien en la felicidad espiritual que gozará la humanidad antes del juicio final y la vida eterna.

Lo notable de la concepción puritana del progreso es que *une* con claridad y firmeza estos dos elementos, por primera vez en la historia del pensamiento occidental. Para los puritanos, el progreso en el campo de las ciencias y las artes es un *signo* de la inminencia de la edad de oro espiritual en la tierra y una *causa* de esta inminencia. Según esta filosofía, la vinculación entre el conocimiento y la felicidad espiritual no terminará con el comienzo del milenio. Calvino dijo que, mucho antes del regreso de Dios a la tierra y del juicio final, los hombres disfrutarían de una gran difusión del conocimiento por toda la tierra gracias a la cual todos los pueblos, incluidos los judíos, se unirían en Cristo. «El conocimiento de Dios se difundirá por todo el mundo —profetizó Calvino—. Todo el mundo conocerá la gloria de Dios.» Pero, como se ve, esta difusión de conocimientos se limitaba, para Calvino, a lo religioso. En el siglo XVII las ideas calvinistas serán ampliadas a toda clase de conocimientos.

La unión de la ciencia y la religión aparece de forma especialmente clara en los escritos de Newton. Hace ya mucho tiempo que los *Principia* no pueden ser considerados como algo separado de los estudios religiosos y bíblicos que ocuparon al científico durante la mayor parte de su vida. En 1713 redactó su Escolio general para la segunda edición de los *Principia*, y allí escribió: «El ma-

ravilloso sistema del Sol, los planetas y cometas, sólo podía tener su origen en el consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso». El historiador de la ciencia I. Bernard Cohen ha subrayado que Newton (y muchos de sus contemporáneos, así como muchos de sus predecesores del siglo XVI) trataron de demostrar de forma irrefutable que el orden descubierto por Copérnico era el «orden divino». Otro historiador de la ciencia, P. M. Rattansi, ha hablado de las relaciones que tenía Newton con la tradición «muy viva en la Inglaterra de su época, según la cual el milenio sería precedido por un florecimiento de las artes y las ciencias que colocaría a los hombres en una situación muy cercana a la de Adán antes de la Caída». Y Frank E. Manuel, en sus diversos y penetrantes análisis de Newton, pero sobre todo en *The Religion of Isaac Newton* (Las creencias religiosas de Isaac Newton), documenta plenamente la firme convicción de Newton en que sus leyes del movimiento y sus constantes estudios de las profecías bíblicas, principalmente las de Daniel y el Apocalipsis, obedecían al mismo método. Los resultados obtenidos en sus últimos años de estudios bíblicos eran para Newton tan importantes como las proposiciones que contienen sus *Principia*. Las investigaciones sobre la Biblia y otras religiones no eran según dijo el mismo Newton —la cita la tomo de Rattansi— «unas especulaciones ociosas o asuntos indiferentes, sino un importantísimo deber». Newton no fue, naturalmente, más que uno de los hombres que a lo largo de su siglo trataron de demostrar por un lado la necesidad de tener fe religiosa para conseguir logros científicos, y por otro lo indispensable que es la investigación y observación científica para una verdadera comprensión del orden divino.

La importancia que todo esto tiene para la idea de progreso es evidentemente profunda. Como hemos visto, uno de los factores fundamentales de esa idea es la fe en el valor de los conocimientos que van acumulándose en las ciencias y las artes, y también la fe en la capacidad que esos conocimientos tienen de ir elevando poco a poco la humanidad a niveles cada vez más altos. Para que esta idea llegue a implantarse profundamente en la conciencia occidental, desde los griegos y romanos, pasando por los cristianos, hasta la era moderna, ha sido necesario mucho más que la simple experiencia, la lógica y la razón. Para poder llegar a un momento en el que se declara la *necesidad* del progreso de la humanidad hace falta mucho más que las simples reglas corrientes con que se demuestran las evidencias. Lo que hacen falta son fuentes más profundas de fe, es decir, no tanto conclusiones como *dogmas*.

Y es aquí donde entra en escena el puritanismo. Esta religión, en una medida mucho mayor que las demás integrantes de la cristiandad, dio al conocimiento —al teórico, al práctico y, por encima de todo, al científico— una importancia esencial en el seno de las ideas milenaristas. Los puritanos afirmaban que sólo mediante el cultivo de las investigaciones sobre la naturaleza y el hombre es posible acelerar la llegada del milenio a la tierra. Los puritanos tenían conciencia de los avances que estaban produciéndose a su alrededor en las ciencias, y pensaban que la abundancia de científicos, de centros, institutos y colegios universitarios, y la publicación de los resultados de las investigaciones científicas, hacía que la proximidad del milenio fuera cada vez mayor. Estas eran las ideas que tenían muchos puritanos, pero también algunos otros grupos europeos, sobre todo los anglicanos.

Al apasionamiento de los hombres del siglo XVII (tanto en Inglaterra como en América del Norte o Nueva Inglaterra) por la fe religiosa se unió su apasionada fe en las artes y las ciencias, y además, la confianza en que el progreso era una ley inevitable de la historia de la humanidad, una ley que, al cumplirse, haría realidad en un futuro muy cercano una edad de oro en la tierra. Cuando llegamos a mitad del siglo XVII Dios ha dejado ya de ser una omnipotencia lejana, separada del hombre y se ha convertido en algo parecido a un *proceso*. Ernest Tuveson cita las palabras del influyente Burnet:

> Deberíais tener siempre ante vuestros ojos, deberíais tener siempre en cuenta al tomar decisiones, *el progreso de la Providencia*, que fomenta gradualmente la Piedad en el mundo y va iluminando la marcha de la humanidad. (La cursiva es mía.)

«¡El progreso de la providencia!» La frase de Burnet podría servir perfectamente como resumen del crucial pro-

ceso histórico que estudiamos en este capítulo: un proceso por el cual la creencia en el Dios cristiano fue sustituida por la fe en cierta pauta natural e inexorable de progreso. En la frase de Burnet vemos cómo Dios-Ser se transforma en Dios-Agente-del-desarrollo o del crecimiento y el perfeccionamiento. La fe en la fijeza y regularidad de las leyes naturales, que para muchos historiadores es de origen cartesiano, debería ser más bien atribuida a la mentalidad cristiana y, especialmente, a la puritana. A partir de aquí ya no sería nada difícil dejar a Dios a un lado, que es lo que hicieron el siglo siguiente Turgot, Condorcet y otros. El pensamiento puritano, muy bien representado aquí por Burnet, abrió camino para ese nuevo paso adelante.

Durante otras épocas, por ejemplo en el Renacimiento y, remontándonos hacia atrás, en la Edad Media y la clásica, los conocimientos artísticos y científicos habían sido siempre muy valorados. La diferencia que introducen los puritanos en la Inglaterra del siglo XVII consiste en dar a esos conocimientos algo mucho más importante que el valor utilitario que se les había dado antes: un valor redentor. Así como los puritanos dijeron que la religión era el motor que les impulsaba a estudiar la naturaleza y el hombre, también afirmaron que estos estudios eran indispensables para que la religión fuera debidamente enaltecida. En 1699, John Edwards —citado por Robert Merton— dijo: «Confieso no entender por qué no podemos esperar una mejora general de los conocimientos sobre Dios y sobre moral cristiana. ¿Hay acaso alguna razón que pueda explicar por qué no puede prosperar la religión del mismo modo que lo hacen las artes?». El orden en que coloca Edwards la religión y las artes es significativo. Justo antes de estas palabras que acabo de citar Edwards había escrito: «De este modo nosotros superamos todas las épocas que nos han precedido; y es muy probable que quienes nos sucedan nos superen a nosotros».

En los escritos filosóficos y científicos de los puritanos encontramos otra importante contribución a la formación de la idea moderna de progreso. Es un paso adelante relacionado con el medio o las condiciones por los que se encaminará la humanidad al milenio. Como hemos visto más arriba, para Joachim de Fiore y muchos de sus seguidores de los siguientes siglos, para llegar a la edad de oro la humanidad tendría que pagar un alto precio: un período en el que reinaría la anarquía, se multiplicarían los tormentos que padecen los hombres, y habría enfrentamientos de todas clases. El milenio llegaría después, como un fenómeno fulminante, precipitado y enceguecedor. En los textos puritanos (no en todos, desde luego, pero sí frecuentemente, sobre todo en los libros de los grandes científicos y teólogos) el milenio aparece en cambio como una fase, la última fase terrena del progreso humano. Lo importante no es la revolución sino la evolución. También esto constituirá en el siglo XIX uno de los ingredientes principales de las teorías del progreso emitidas en el siglo XIX, en el que aparece el espíritu reformista y se dibuja el milenio como una fase de felicidad material para la humanidad.

En *Ancients and Moderns* Richard F. Jones sugiere que «nuestro utilitarismo moderno es hijo de la influencia de Bacon en el puritanismo». Me parece una afirmación correcta. El siglo XVII fue sin duda muy religioso; pero, especialmente en el caso de los puritanos, era una forma de religión que podía combinarse fácilmente con el utilitarismo y el reformismo, tanto social como político. Es muy posible que el concepto moderno de «pueblo» surgiera en el XVII y no en el XVIII como suele decirse. Tal como subraya Jones, la frase «bien público» empieza a circular frecuentemente en el siglo XVII. Por primera vez desde el mundo clásico, las necesidades humanas vuelven a ocupar a los filósofos, los científicos y los teólogos. El hombre de la Inglaterra del siglo XVII tiene conciencia social. Y también un espíritu reformista que, como ocurrirá en siglos posteriores, está estrechamente vinculado con la creencia en el progreso como proceso natural o providencial.

La pasión por la reforma como vía de progreso no hizo disminuir en modo alguno el interés por la educación. Quizás no se haya repetido en ninguna época un afán tan intenso por arrasar el pasado y construir un mundo nuevo como el que vivió Inglaterra en el siglo XVII. John Webster, que empezó como profesor de Cambridge para pasar luego a formar en las filas del ejército parlamentario, publicó en 1654 una propuesta para que las universidades se renovaran y se suprimiera de ellas todo lo inútil. En un

capítulo titulado «Costumbres y método», Webster ataca la indulgencia de las universidades para con la pereza de los estudiantes y el alejamiento de su deber. Se queja de que los estudiantes «no hacen nunca salidas para hacer experimentos de observación y aprender los misterios que encierra la naturaleza». Webster dice que en lugar de utilizarse el latín habría que usar el inglés, y se burla del exagerado respeto con que se venera a Aristóteles y en general a toda la antigüedad clásica. Como escribe Richard Jones, «su opinión de la validez de la lengua inglesa es muy valiosa, y demuestra el importante papel que tuvo la ciencia, y también el puritanismo, a la hora de enterrar el latín y reconocer la importancia de la lengua materna». Webster escribe que los griegos y los romanos se enorgullecían de sus propias lenguas, «mientras que nosotros despreciamos la nuestra y admiramos neciamente la de un pueblo extranjero, lo cual es no sólo una costumbre ridícula sino también perjudicial».

En toda Inglaterra estaba muy extendida la hostilidad contra las universidades. (Hobbes las odiaba y les echaba la culpa del inicio de la guerra civil.) Pero el ataque que más fuerza tuvo fue el de los puritanos, entre los que se contaba Webster. Lo que querían los puritanos era expurgar las universidades de todo el empeño por inculcar a los estudiantes la religión y la piedad. Al fin y al cabo, pensaban ellos, la Biblia basta a todas las necesidades religiosas. Las universidades debían más bien concentrarse en el estudio del mundo secular, y sobre todo dedicarse al terreno científico-experimental. La relación entre Bacon y los puritanos es especialmente estrecha en la cuestión de cuál debe ser el campo sobre el que versen los estudios universitarios. El interés por lograr que la universidad se enfrente concretamente con lo práctico y lo utilitario no se origina en el siglo XIX como solemos pensar, sino en el XVII. Los puritanos recomendaron que se dejasen a un lado los estudios de teología, pidieron que se subordinase a la ciencia experimental la ciencia entendida al estilo clásico, y propusieron la abolición o al menos una importante reducción de los estudios de tipo humanístico para que la primacía se concediese a las matemáticas, la química, la geografía, etcétera. Aparte de algunas excepciones poco numerosas, los puritanos sentían hostilidad contra la educación clásica, que tanta importancia había tenido en la Edad Media y el Renacimiento, en nombre de lo práctico y del progreso. El obispo Sprat declaró que los científicos experimentales preferían «el lenguaje de los artesanos, de los campesinos y de los mercaderes al de los ingeniosos literatos y eruditos».

Ya he dicho que los científicos y teólogos puritanos estaban muy interesados en el progreso concebido como un proceso que avanza a través de una serie de fases sucesivas. En esta época del puritanismo se dio una estrecha relación entre los proyectos para la reforma de la educación y el orden social —los nombres de Glanvil, Hooke y Boyle son los más importantes en este campo— y la historia con visión del progreso que escribían hombres como Glanvil y Sprat. En *Plus Ultra: or, the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle* (Plus Ultra, o el progreso y avance del conocimiento desde los tiempos de Aristóteles), Glanvil explica que los progresos de la ciencia —de la auténtica ciencia— han sido ininterrumpidos desde la época griega. Este progreso hace que en su propia época, dice Glanvil, se esté preparando la llegada de nuevos pasos adelante en el futuro: «Debemos buscar y recoger, observar y examinar, y acumular para reservar estos conocimientos para las eras futuras». Robert Merton, en su estudio del puritanismo y sus relaciones con la ciencia, cita a Jeremy Shakerly, contemporáneo de Glanvil, que afirma: «¿Qué motivos tenemos los mortales para desesperar? ¿Qué límites puede haber para nuestro ingenio?». Efectivamente, no hay límites para un hombre que contempla la aparición constante de descubrimientos científicos a su alrededor, y que cree en la próxima llegada del milenio, en el que la ciencia y la felicidad humana quedarán estrechamente unidas, quizás para siempre.

Pero seguramente el mejor ejemplo de un libro que estudia el pasado y el presente con el fin de demostrar la realidad del progreso es la notable *History of the Royal Society* (Historia de la Royal Society) de Thomas Sprat, publicada el año 1667. Richard F. Jones escribe que «su importancia no radica solamente en que se trata de la más completa y elocuente defensa de la Sociedad científica escrita en la época, sino también en el hecho de que se trate de una declaración oficial en torno al tema». Pero

creo que la importancia del libro de Sprat va incluso más allá. Su principal objetivo consiste en poner la sociedad científica en la perspectiva de la historia, reivindicando la realidad del progreso científico en relación con la Royal Society y celebrando la historia de ésta mediante la declaración del triunfo del progreso. Aunque su temperamento es baconiano, Sprat respeta la evolución y confía en ella, tiene conciencia del carácter acumulativo del progreso. Nada de esto aparece en Bacon.

Empieza Sprat su libro haciendo una relación del despertar de la ciencia en el Oriente Antiguo, y su difusión en la Grecia y la Roma clásicas. Sin negar al mundo antiguo iniciativa o inteligencia, Sprat indica sin embargo que la aversión que los antiguos sentían por la experimentación les impidió avanzar más deprisa. Tampoco niega Sprat ingenio a los científicos medievales, pero afirma que por culpa de sus razonamientos escolásticos y sus fijaciones con cosas abstractas y «nociones», sus progresos fueron lentos. Su problema consistía, dice Sprat, en que no se decidían a salir al mundo a descubrir la verdad. Aunque la escolástica pueda quizás ser útil en la educación de los jóvenes, su lugar está muy lejos de una sociedad científica como la Royal Society.

No tengo espacio suficiente aquí para describir el contenido de la primera parte de su libro, pero basta que diga que a lo largo de toda ella, tanto cuando habla de los griegos y medievales como cuando se refiere a sus contemporáneos, la piedra de toque por la que juzga a unos y otros es la predisposición a observar y experimentar. Vacila a la hora de alabar a algunos modernos porque tienen tendencia a desarrollar grandiosas teorías, pues para Sprat sólo hay una forma de investigar: la que se basa en la experimentación. Reconoce que el pasado ha contribuido en gran manera al avance que vive su época, pero dice que el principal deber del presente, y también del futuro, consiste en recoger datos e ir afinándolos mediante conclusiones modestas y tentativas. Para la mentalidad cartesiana, que trata de llegar al descubrimiento de leyes muy amplias, Sprat casi no tiene más que críticas.

La segunda parte del libro es una historia de la Royal Society: su nacimiento, crecimiento y progreso, y una relación de sus principales trabajos. Sprat alaba lo que llama

la «modestia» de sus primeros miembros, porque gracias a ella limitaron su impulso y se negaron a hacer grandes leyes. Lo que pretendían era «acumular una serie de experimentos, sin llegar a tratar de fundirlos en un modelo perfecto...». Richard Jones parafrasea el pensamiento de Sprat de esta manera: los científicos experimentadores de la Royal Society «hacían experimentos para encontrar datos y no para erigir teorías, porque para ellos si el científico se precipita a construir una teoría amplia cae en el mismo error "fatal" en el que han caído tantos grandes ingenios de Occidente». Y aunque estos científicos dejaban la mayor libertad a cuantos quisieran elegir el camino de experimentar para llegar por este camino a la verdad, siempre insistían en la necesidad de llevar a cabo «un escrutinio *crítico y reiterado* de las cosas que son objeto de su mirada».

Sprat no vacila en ver la Royal Society y el tipo de trabajo que realizan los que se agrupan en ella como el camino que conduce a un dorado futuro. El profesor Jones cita un interesante párrafo:

> ... al bajar la *filosofía* de las alturas a las que se había elevado, al nivel de los ojos y la práctica de los hombres, la Royal Society ha permitido que los conocimientos puedan ahora resistir a los embates del *Tiempo* e incluso a los de la Barbarie... los fundadores de la Royal Society han construido algo que no desaparecería aunque se perdiera una biblioteca, aunque una lengua desapareciese, aunque muriesen algunos *filósofos*. Porque ahora está todo en las *manos* y los *ojos* de los hombres, y para que éstos quisieran *destruir* esos conocimientos haría falta que antes deseasen que sus *vidas* no fuesen agradables.

La última parte del libro de Sprat es una defensa directa de la técnica experimental, y el autor trata de calmar los temores de los que piensan que la ciencia experimental podría conducir a la larga a la destrucción de la fe cristiana, de la iglesia anglicana, del comercio, la nobleza, la aristocracia y hasta de toda la nación inglesa. Sprat insiste en que lejos de causar daños y fomentar peligros, la ciencia experimental será beneficiosa. Gracias a ella «quedará expuesto a nuestra vista el precioso jardín de

la *naturaleza...*, entraremos en él para probar sus *frutos* y podremos saciarnos con su *abundancia*».

En *Utopia and Revolution* Melvin Lasky destaca el carácter utópico de la mentalidad de Sprat, y también su aparente presciencia. Sprat soñaba que América llegaría un día a ser una potencia autónoma: «...si alguna vez aquella gran extensión de terreno llega a familiarizarse más con Europa mediante el libre comercio o por la conquista o alguna revolución en sus asuntos civiles, América será para nosotros algo muy nuevo». Sprat no se muestra demasiado coherente cuando trata de definir la actitud adecuada para que la ciencia pueda progresar. A veces dice que hacen falta hombres «violentos y orgullosos..., hombres impetuosos», porque aunque la experimentación sea valiosa en sí requiere que la practiquen hombres dotados de una visión grandiosa. Pero en otras ocasiones dice que los nuevos científicos son personas «dotadas de una gran serenidad y capaces de ser moderados al poner en práctica sus programas de experimentaciones».

Lasky explica que hay una cuestión en la que Sprat muestra tener cierta afinidad con los eruditos posteriores a él, empezando por Vico a comienzos del siglo XVIII, pasando por Hume y Turgot, por Maine y Tocqueville en el XIX, hasta llegar a Teggart y Toynbee en el XX; para todos ellos el fermento intelectual y el progreso están relacionados con el desorden social, político y hasta militar. Sprat escribe por ejemplo que:

> Para compensar las infinitas calamidades que nos proporcionaron los tiempos de la guerra civil, que fueron tiempos de confusión, esos años supusieron una ventaja, y es que estimularon la inteligencia de los hombres, que durante tanto tiempo había permanecido ociosa, haciéndola *activa, industriosa* e *inquisitiva*. Tal es el beneficio que suelen reportar las tormentas, los truenos que padece el Estado; como ocurre en el cielo, estos fenómenos rompen la calma primero, pero luego purifican el aire.

Sprat es como un puente entre la mentalidad desarrollista-uniformista —la mentalidad que trata de mostrar que la humanidad puede llegar al milenio sin violencia a través del proceso de acumulación de conocimientos—, y esa otra mentalidad, también característica de los puritanos, para la cual el milenio tiene que ser el resultado por un lado de un progreso lento, pero también de una eclosión violenta y bélica que precipitará su llegada. Para representar esta segunda clase de mentalidades que creen en el estallido de la violencia como paso hacia el milenio no hay mejor ejemplo que el de los Hombres de la Quinta Monarquía, que trataron de desviar la guerra y la revolución iniciadas por Cromwell hacia los fines apocalípticos que ellos perseguían. Según las ideas de este grupo, habían existido ya en la historia cuatro grandes eras o «monarquías» (dato que extraían de una lectura muy especial del libro de Daniel): la asirio-babilónica, la persa-meda, la griega y la romana. Todo en ellas había sido dominado por el mal, pero creían que se trataba de los pasos necesarios para conducir a la quinta monarquía que, inaugurada por la revolución de los puritanos, conduciría a la humanidad a ser gobernada por el propio Cristo. Pero decían que Cristo sólo regresaría a la tierra cuando ésta estuviera limpia de todo mal. La limpieza tenía que ser forzosamente, en su opinión, un paso drástico en el que habría que utilizar la fuerza, la espada y la antorcha. Este grupo de hombres, al igual que los judíos que hablaban de la cercanía del milenio en el siglo I, recordaban que en el Libro de Daniel se dice que el triunfo llegará como consecuencia de «un tiempo agitado como jamás haya visto nación alguna». Y estaban dispuestos a actuar de acuerdo con sus creencias. Guenter Lewy ha escrito de este movimiento lo siguiente:

> El primer esfuerzo colectivo por establecer la Quinta Monarquía y la emergencia de los milenaristas como grupo o partido organizado se produjo en forma de una petición de Norfolk a los líderes del ejército, presentada en febrero de 1649. Los autores de *Certain Queries Humbly Presented in Way of Petition by many Christian People Dispersed Abroad throughout the county of Norfolk* (Algunas preguntas formuladas a modo de peticiones por muchos cristianos dispersados por todo el condado de Norfolk) declaraban que esperaban la llegada «de un nuevo cielo y una nueva tierra» y advertían que había que evitar rehacer de nuevo con pequeñas modificaciones el «antiguo gobierno mundano» de los hombres alejados de Dios. Lo que había que hacer era establecer por todas partes el reino visible de Cristo y los Santos, pese a que tal

gobierno no sería resultado «del poder y la autoridad humanos» sino del mandato de Dios y de Cristo.

Nótese que la petición habla de «una nueva tierra» y que pronuncia una advertencia en el sentido de que los pequeños ajustes de nada servirán pues lo que hace falta es una reconstrucción completa. También podemos observar que, a pesar de que se dice en este párrafo que tal reconstrucción total de la tierra no será obra «del poder y la autoridad humanos» sino de Dios y de Cristo, de hecho el poder y la autoridad humanos alcanzaron antes del fin de la rebelión puritana unas cotas que jamás se habían alcanzado en Europa.

En 1651 los miembros de la secta de la Quinta Monarquía se reunían en Londres. A las sesiones acudían tanto hombres como mujeres pertenecientes generalmente a las clases bajas urbanas. También acudían oficiales del Nuevo Ejército Modelo, algunos con grado de coronel, y también gran cantidad de suboficiales y soldados rasos analfabetos pero apasionados por la idea de la rebelión.

He de admitir que es bastante discutible en qué medida había una conciencia social, es decir un deseo de introducir cambios que mejorasen el destino de los pobres y los oprimidos, en el origen del movimiento de la Quinta Monarquía. Su objetivo no eran las miserias que padecían las masas, sino una transformación total y absoluta de la tierra realizada a través del poder y el mensaje de Cristo. Pero de todas formas no tenemos más remedio que aceptar que los predicadores y autores de panfletos que condenaban explícitamente la pompa, jerarquía y fuerza de los poderosos, sobre todo de los que ocupaban puestos claves en las iglesias, y también en el gobierno y la economía, hacían algo más que unas reivindicaciones de tipo social. Aunque lo principal para los devotos fuera lo espiritual, la creencia de que existía una sociedad de verdaderos santos en cuyas manos todo poder terrenal finalmente sucumbiría, hay que admitir que un siglo y medio después, sería la *virtud*, la moral cívica, lo que inspiraría a los líderes de la Revolución Francesa un acontecimiento cargado de repercusiones sociales, económicas y políticas.

La facilidad con que podía pasarse de creer que sería

Cristo quien reformaría el mundo a pensar que esta labor podían desempeñarla los hombres mismos, queda ilustrada por los contactos que establecieron los representantes de la Quinta Monarquía con el propio Oliver Cromwell. Los miembros del movimiento milenarista se alegraron al saber que Cromwell estaba interesado en sus creencias, y acabaron tomándolo por un Moisés que los conduciría a la edad de oro. Mientras que algunos proto-populistas creían que el gobierno de los santos sería elegido por votación, otros, como el famoso y elocuente John Rogers, que predicaba en la iglesia del apóstol Santo Tomás, pedía que se nombrara un sanedrín de setenta hombres puros elegidos por Cromwell «el gran conductor de su pueblo (por la gracia de Dios)».

Tampoco permaneció sordo Cromwell, al menos al principio, a las palabras de los predicadores de la Quinta Monarquía. El año 1653, en un discurso ante el Pequeño Parlamento, integrado por hombres de creencias milenaristas, Cromwell hizo referencia al evangelio de la Quinta Monarquía y saludó a los miembros de la recién formada institución llamándolos santos y declarando (según el profesor Lewy):

> ... confieso que jamás había llegado a esperar un día como éste... en el que Jesucristo sería respetado como aquí lo es, en esta reunión y en esta obra... Y no debemos tener miedo de decir o pensar que quizás ésta sea la puerta por la que vendrán las cosas que Dios ha prometido... Sí, creo que algo está en puertas; estamos en el umbral...

¡En el umbral! Es aproximadamente la misma mentalidad, aunque fuera más secularizada, que animaría a los líderes de las revoluciones francesa y rusa.

La amistad entre Cromwell y los miembros de la Quinta Monarquía no fue desde luego duradera. Aunque sentía simpatía por sus ansias y visiones, Cromwell era un gran realista cuando llegaban los malos momentos. Era inevitable que con el tiempo los milenaristas acabaran rechazándolo y condenándolo pues lo que ellos querían no era reformar el gobierno y la ley sino destruir totalmente todo lo que existía, para sustituirlo por leyes fundadas en la Biblia. Cuando Cromwell disolvió el Pequeño Parlamento

le rechazaron totalmente. A partir de entonces el enfrentamiento se fue haciendo más duro. Cromwell castigó a los fieles de la Quinta Monarquía y a los demás milenaristas en la siguiente reunión parlamentaria, y se burló de sus pretensiones de gobernar la tierra sabia y justamente antes de la segunda venida de Cristo. Hay un texto que documenta el extrañísimo diálogo que sostuvieron Cromwell y John Rogers antes de esta denuncia parlamentaria.

Pero nada de esto bastó para acallar a los fieles de la Quinta Monarquía. En septiembre del mismo año de la ruptura entre Cromwell y el movimiento milenarista, Thomas Goodwin pronunció un sermón titulado «Sermón de la Quinta Monarquía, que demuestra con argumentos invencibles que los Santos Reinarán en la Tierra, y que este Reino, llegará cuando sea destruida la Cuarta Monarquía bajo la espada de los Santos y los que siguen al Cordero». John Rogers estaba tan convencido de la inminencia de la Quinta Monarquía que escribió en 1653 un panfleto titulado *Sagrin, Doomesday Drawing Nigh* en el que afirmaba que el día del juicio final se acercaba y predecía además que la Quinta Monarquía quedaría establecida en Inglaterra antes del año 1660 y llegaría a Roma ese año y se extendería por toda la tierra antes de 1666.

Aunque los fieles de este movimiento creían que el advenimiento de la Quinta Monarquía era un hecho inevitable de acuerdo con los planes divinos del progreso humano, estos hombres prestaron mucha atención a los aspectos prácticos del asunto. En *A Standard Set Up* (Un estandarte en alto), publicado en 1657, se fijaron diversas prescripciones, planes y promesas. Allí se decía que todos los hombres serían iguales ante la ley, que nadie sería encarcelado a no ser que hubiera una causa justa, que se abolirían todos los impuestos sobre las tierras, el tráfico aduanero, y todos los diezmos, que se acabaría con la posesión ilícita de tierras, y los arrendatarios dejarían de pagar por sus tierras. (Aunque los *Levellers* ya no eran fuertes, después del golpe que recibió el movimiento de manos de Cromwell en 1649, muchas de sus ideas igualitaristas fueron asumidas por los Hombres de la Quinta Monarquía.) Por fin, el mismo manifiesto declaraba que el Sanedrín de los Santos cambiaría los derechos y libertades de los pueblos solamente cuando así lo exigiera «el

bien del pueblo». Dado el tipo de promesas que hacían los líderes de la Quinta Monarquía, no es de extrañar que consiguieran muchos seguidores entre los miembros de las clases bajas. Para éstos, una auténtica edad de oro consistía precisamente en el fin de los impuestos y los arriendos. El manifiesto de 1660, *A Door of Hope* (Una puerta de esperanza) subrayaba el deseo de «suprimir todos los yugos y opresiones civiles y espirituales que pesan sobre el cuello de los pobres».

No es éste el lugar donde debe tratarse de la decadencia y desaparición del movimiento de la Quinta Monarquía. Baste decir que la influencia de Cromwell acabó ganando la partida. Muchos miembros del movimiento se unieron al líder político, y muchos de ellos se hicieron cuáqueros. Antes de fin de siglo sólo quedaban recuerdos cada vez más vagos de las gloriosas visiones de la Quinta Monarquía. Cuando empezó el siglo XVIII había desaparecido todo rastro de milenarismo puritano.

Pero no por ello hay que olvidar la fuerza que tuvieron estas creencias a mitad de siglo, ni su capacidad de constituir un precedente para creencias similares en épocas posteriores. Por lo que respecta a la importancia que tuvo la Quinta Monarquía en sus mejores momentos, Melvin Lasky cita en *Utopia and Revolution* el resultado de una investigación realizada recientemente en la colección de panfletos del librero londinense George Thomason. Durante el período que va de 1640 a 1643, el setenta por ciento de esta clase de publicaciones era de signo milenarista. En todas estas obras se encuentra la fe en la inminencia de la edad de oro, una era de gloria y justicia, y también una fe en la absoluta necesidad de la guerra y otras formas de violencia para hacer posible este Reino de Cristo en la Tierra.

En cierto sentido, el aspecto más notable de la causa fue el convencimiento que tenían hombres tan inteligentes e influyentes como John Rogers de que lo que había empezado en Inglaterra acabaría por extenderse y triunfar en todo el mundo. Según Lasky, Rogers pensaba que en 1666 la transformación sería visible en toda la tierra.

En cuanto a los efectos históricos de la Quinta Monarquía, baste citar el resumen que hace Lasky de las frases más corrientes en los folletos del movimiento:

Truenos y relámpagos... días agitados... la sangre pide sangre... se acerca el día del juicio... el gobierno de los justos... una verdadera reforma... una oleada de cambios... hombres audaces y oscuras profecías... las palabras son actos... la nación será purgada... derribaremos las estructuras podridas... la santa destrucción del mal de la opresión y la injusticia... la edad de oro está al alcance de la mano... el fuego y la espada.

Lasky comenta:

Durante tres siglos, estos acentos, con escasas variaciones, serán los elementos básicos para las gentes de carácter radical. Son los eslabones constantes de la gran cadena de la esperanza humana. El ciclo moderno de la revolución empezó con unos santos para terminar con unos científicos.

Algunos historiadores de Europa tienden a establecer claras distinciones entre las profecías y manifiestos apocalípticos, explosivos y catastrofistas de los puritanos (y de otros grupos de este tipo, como los utópicos del siglo XIX por ejemplo) y la actitud de los partidarios del progreso. Estos historiadores dicen que el progreso significa siempre un avance lento, gradual y acumulativo. Los milenaristas y utopistas sólo quieren cambios repentinos, drásticos, producidos por medio de la coerción, la tortura y el terror.

Creo que quienes afirman esto tienen una concepción muy restringida de la idea de progreso. Como hemos visto, lo que esta idea supone esencialmente es que la humanidad avanza hacia cierto objetivo de forma continua, inexorable y necesaria. Esta idea se encuentra en la base de las creencias milenaristas que piden una transformación radical, por los medios que sea, pero también en el pensamiento de Turgot, Mill y Spencer. A no ser que sean masoquistas o sádicos, los que arriesgan sus propias vidas, los que no se echan atrás ante los actos de violencia y terror contra otros, tienen por fuerza que tener fe. Desde los discípulos de Joachim de Fiore, que ansiaban imponer a sangre y fuego la llegada de la época de terror que había de abrir las puertas del milenio, pasando por los puritanos más radicales y los jacobinos de la revolución francesa, hasta Lenin, Stalin, Hitler y Mao en nuestro propio siglo, las persecuciones, torturas, matanzas y asedios de terror más horribles se han justificado siempre por una creencia en el desarrollo histórico, un desarrollo necesario, tan fuertes como la fe que conducía a los hombres medievales a tratar de liberar el sepulcro de Cristo de manos infieles.

L'ENVOI

Thomas Henry Buckle, al final de su famoso capítulo sobre la «influencia ejercida por la religión, la literatura y el gobierno» en el progreso del intelecto, nos dice que en la última parte del siglo XVI nació en Silesia un niño que tenía un diente de oro. Buckle explica que el acontecimiento conmovió a Europa entera. Un tal Dr. Horst dio la explicación más popular del fenómeno. El diente de oro, explicó el doctor Horst empleando investigaciones astrológicas y arcanas, «es precursor de la edad de oro en la que el Emperador expulsará a los turcos de la cristiandad, y establecerá las bases de un imperio que durará miles de años». Esto está claramente anticipado, dijo el doctor Horst, en el Libro de Daniel, donde en el segundo capítulo el profeta habla de una estatua con cabeza de oro.

Siguiendo la tendencia fundamental de su gran *History of Civilization...*, Buckle utiliza como era de esperar este incidente como una prueba más del retraso intelectual que había en Europa los siglos XVI y XVII. Pero este incidente puede interpretarse de otra manera: como un elemento más de la creciente fe europea en la inminencia del milenio, la edad más dorada que viviría el hombre desde los tiempos de la caída de Adán.

LA HISTORIA UNIVERSAL DE BOSSUET

Hay un gran paso del apasionamiento del milenarismo puritano a la serena erudición del obispo Bossuet, consejero de Luis XIV, preceptor del delfín y uno de los más sabios y juiciosos líderes de la Iglesia católica en el si-

glo XVII. Si no hubiera escrito su *Discurso sobre la Historia universal,* publicado el año 1681, ya hubiese tenido un lugar importante en la historia intelectual gracias a sus otras obras, por ejemplo la profética y analítica *Histoire des Variations des Eglises Protestantes* (Historia de las variaciones de las iglesias protestantes). Nadie comprendió tan clara y explícitamente como Bossuet el curso acelerado de fraccionamiento que sufría el protestantismo, y que continuaría afectándole hasta nuestros días. Fue el más famoso predicador francés de su época, y sus oraciones están a la altura de las mejores obras literarias de esa época.

Aquí nos interesaremos solamente por su *Discurso sobre la Historia universal,* que al poco de aparecer fue reconocida por otros estudiosos europeos como una síntesis magistral de la historia mundial. Un siglo y medio después, Auguste Comte, en sus estudios de *Filosofía positiva,* rindió tributo a esta obra, a pesar de su tendencia católica y a la importancia dada por Bossuet a la Providencia. Comte escribió que:

> Es indiscutible que Bossuet fue el primero que se propuso revisar, desde un elevadísimo punto de vista, todo el pasado de la sociedad humana. No podemos aceptar sus explicaciones, derivadas simplemente de los recursos de la teología; pero el espíritu de universalidad, que sostiene y aprecia a pesar de las circunstancias, hace que esta obra siga siendo un modelo que hace pensar en cuál podría ser el resultado de un auténtico análisis histórico. Lo mismo puede decirse de la coordinación racional de las grandes series de acontecimientos, de acuerdo con un único plan...

Pese a que Comte, como veremos a su debido tiempo, eligió una perspectiva diferente, el filósofo positivista sentía auténtica admiración y respeto por Bossuet. Este mismo respeto recibió el obispo francés inmediatamente después de la aparición de su obra histórica, y tanto por parte de los católicos como de los protestantes; luego mostraron asimismo su admiración historiadores y filósofos seglares. Entre estos últimos se cuentan Turgot y Condorcet.

Incluso hoy en día asombra el espíritu moderno que hay en la obra de Bossuet a pesar de que resulte evidente que su pensamiento desciende en línea directa de los in-

tentos de Eusebio y San Agustín. Como acabamos de ver, en el siglo de Bossuet hubo muchas obras, sobre todo protestantes, que trataban de dar unidad al pasado y el presente y de iluminar el futuro basándose en los libros proféticos de la Biblia. Pero casi todas estas obras eran historias sagradas que apenas intentaban fundir lo religioso con los movimientos seglares, con el mundo de la ciencia, la filosofía y la política. Veamos lo que dice de Bossuet el historiador Leonard Krieger:

> ...al fundir las estructuras cristianas heredadas de San Agustín y Eusebio con los motivos humanistas de la retórica clásica y la moral cívica, Bossuet... dio un molde moderno a su estructura providencial de la historia y la dispuso para que empezara la obra de los historiadores de los dos siglos siguientes, que adoptaron un esquema racional y secular que redondearía la transformación de esta disciplina. La misma coherencia histórica que Bossuet atribuye todavía a la intervención divina, sería la base de las historias posteriores, aunque en éstas ya no se hablara para nada de la providencia. A partir de ahí la idea de la interconexión universal de todas las cosas se convertiría en el rasgo esencial. El problema de las historias subsiguientes consistirá en la lucha por resolver la tensión entre esa idea y la dificultad de abarcar absolutamente todos los campos del pasado de la humanidad.

Efectivamente, así es. Ya he señalado varias veces más arriba que si no se utiliza la idea de una Providencia omnipresente y omnipotente, autora y ejecutora de un plan en el que encajan fácilmente todas las culturas humanas por lejanas que sean, no hay posibilidad de hacer una «historia mundial» en forma de una narración unilineal. Esta imposibilidad no detuvo sin embargo a pensadores como Condorcet y Marx, que intentaron llevar a cabo esa hazaña, pero en ambos casos hizo falta encontrar un *modus operandi* que ocupara metafísicamente la función de la Providencia.

En cambio Bossuet no se enfrenta a este problema. Declara francamente que la historia universal que él escribe en su *Discurso* no tendría ningún sentido sin la presencia de Dios. Es consciente del problema que plantea la existencia de pueblos aparentemente muy diversos tanto en el pasado como en el presente. En el capítulo inicial

titulado «Plan general de esta obra», dirigido al delfín de Francia, que era su alumno, Bossuet escribe:

> El que no ha aprendido, gracias a la historia, a *distinguir las diferentes eras* creerá que los hombres se encuentran en igual situación cuando están bajo la ley de la naturaleza o la ley escrita que cuando se encuentran sometidos a la ley del Evangelio; hablará de los persas vencidos por Alejandro como de los persas que vencían a las órdenes de Ciro; dirá que los griegos eran tan libres en tiempos de Felipe como en los de Temístocles o de Milcíades, o que el pueblo romano era tan orgulloso con Diocleciano como con Constantino, o que Francia era tan poderosa durante los levantamientos de las guerras civiles ocurridas en tiempos de Carlos IX o Enrique III como en tiempos de Luis XIV, en los que, unida por un gran rey, Francia triunfa sobre toda Europa. (La cursiva es mía.)

En resumen, Bossuet le dice a su alumno, y a todos los lectores, que nos perderemos en las particularidades de la historia, que ignoraremos el significado de los grandes acontecimientos y, sobre todo, de su situación en el seno de ese plan más amplio al que llamamos historia universal, si carecemos de un panorama de conjunto, que contenga «en forma condensada todo el curso de los siglos». Luego Bossuet continúa:

> Esta clase de historia universal tiene respecto de la historia de cada país y de cada pueblo la misma relación que un mapamundi a los mapas de zonas particulares. En uno de estos últimos se ven todos los detalles de cada reino o de cada provincia. Pero el mapa general enseña a situar esas partes del mundo en su contexto, allí puedes ver cuál es la situación de París o de la Ile-de-France en el reino, la situación del reino en Europa, y la situación de Europa en el mundo.
>
> Del mismo modo, las historias particulares muestran la secuencia de acontecimientos que se han producido en una nación con todo detalle. Pero a fin de llegar a entenderlo todo, debemos conocer las relaciones que existen entre esa historia y otras, y para ello es necesario hacer una condensación en la que, como si fuera de una sola mirada, percibimos toda la secuencia de los siglos.
>
> Esta condensación... te brindará una gran panorámica. Verás desarrollarse todos los siglos que nos han precedido en sólo unas pocas horas; verás la sucesión de los imperios, y comprobarás cómo la religión conserva su estabilidad, dentro

> de sus diversos estados, desde el comienzo del mundo hasta nuestros días...
>
> *Es la progresión de estas dos cosas*, quiero decir, de la religión y de los imperios, lo que debes fijar en tu memoria. Y como la religión y el gobierno político son los dos puntos en torno a los cuales dan vueltas los asuntos humanos, al leer lo que de ellos se dice en esta condensación y al descubrir de esta manera su orden y secuencia, podrás llegar a entender todos los aspectos grandiosos de la humanidad y tendrás en tus manos algo así como una línea que te guiará por todas las circunstancias y asuntos que se produzcan o se hayan producido en el mundo. (La cursiva es mía.)

Durante los dos siglos siguientes se escribieron palabras muy parecidas a éstas repetidas veces. A partir de Bossuet el proyecto de situar los detalles de los momentos, los lugares, los acontecimientos y personajes en un gran esquema que da sentido a todos ellos ha sido la justificación adoptada por numerosísimas historias universales o mundiales. Nadie lo ha dicho sin embargo tan bien como Bossuet. Es por esto que he querido citarle tan extensamente.

Bossuet comprendió —es un detalle importantísimo— que la causa que permite llevar a cabo esta condensación del sentido de la historia y sus múltiples detalles para reducirla a un esquema es la Providencia. Y Bossuet no se recata cuando tiene que hablar una y otra vez de lo significativa que es esa función de la Providencia.

Bossuet introduce el concepto de *épocas*, que nos sirven a manera de mojones que sitúan los hechos en perspectiva y permiten orientarse:

> ... necesitamos determinados momentos marcados por un gran acontecimiento para relacionar con ese momento todos los demás.
>
> Eso es lo que llamaremos *épocas*, que es un término que se deriva de la palabra griega que significa *parar*, porque nos detenemos a fin de poder considerar, como desde un lugar de reposo, todo lo que ha ocurrido antes o lo que ocurrirá después, a fin de evitar así los anacronismos, es decir, el error de quien confunde unas edades con otras.

Bossuet divide el pasado en doce grandes épocas. No voy a relacionarlas aquí detalladamente, pues lo esencial

no es cuáles sean las épocas que estableció sino la idea de dividir la historia de esta manera, sea cual fuere el contenido atribuido a cada división. Fue esta idea de la división lo que dejó una profunda y duradera huella en el campo de la historia, por ejemplo en hombres tan poco religiosos como Turgot, Condorcet o Comte. Baste decir que para el obispo Bossuet la primera época es la de la Creación. Luego vienen otras como la del Diluvio, la época de Moisés, la caída de Troya, la construcción del Imperio Romano, la venida de Cristo, Carlomagno y el Sacro Imperio. Bossuet atribuye a cada una de estas épocas cierto significado en relación con las demás que integran la secuencia. Al final pide excusas por terminar esta parte del libro con Carlomagno y dice que en un futuro libro (que por desgracia no pudo llegar a escribir o, al menos, a terminar) presentará las épocas subsiguientes hasta llegar al presente, la ilustre época de Luis XIV. En todas las páginas se muestra claramente que Bossuet cree que la historia universal se caractériza por su *progreso*.

La segunda parte del *Discurso* se titula «Continuidad de la religión», y también aquí Bossuet se muestra partidario de la idea de que la historia de la cristiandad, y sobre todo la de la religión católica, está regida por el progreso. Para él, el verdadero núcleo del progreso de la humanidad a lo largo de los siglos es de carácter religioso, y Jesucristo y la fundación de la cristiandad aparecen como un momento glorioso.

En cierto sentido, para el lector moderno la tercera parte es la más interesante del libro. Se titula sencillamente «Los imperios» y consiste en una serie de astutas reflexiones sobre el ascenso, caída y demás cambios históricos de los grandes imperios del pasado. Estudia aquí a los escitas, los etíopes, los egipcios, los persas, los griegos y los romanos. El segundo capítulo de esta tercera y última parte del libro se titula: «Los cambios que sufren los imperios tienen unas causas especiales que deben ser estudiadas por los príncipes». Para hacerse una idea del tono de este capítulo bastará citar estos párrafos:

> Pero este espectáculo será más útil e interesante si reflexionas no sólo sobre la ascensión y caída de los imperios sino también en las causas de su progreso y su decadencia.

> Porque el Dios que hizo que el universo fuera algo compuesto de partes vinculadas entre sí y que, aun siendo Todopoderoso, quiso, a fin de que existiera un orden en la tierra, que todas las partes dependieran las unas de las otras; este mismo Dios quiso también que el curso de las cosas humanas tuviera también continuidad y proporciones. Quiero decir con esto que los lectores y las naciones recibieron las cualidades proporcionadas a las alturas que estaban destinadas a alcanzar, y que, con la excepción de ciertas grandes inversiones del orden con los que Dios quiso demostrar su poder, nunca se han producido cambios que no tuvieran su origen en los siglos precedentes.
>
> Y como en cada acontecimiento hay algunas cosas que lo preparan, que causan su origen, y que determinan su éxito, la verdadera ciencia de la historia consiste en descubrir en cada época las tendencias ocultas que han abierto paso a los grandes cambios y las importantes combinaciones de circunstancias que los producen.
>
> Ciertamente no basta ver sólo lo que tenemos ante la vista, es decir, considerar los grandes acontecimientos que repentinamente deciden el destino de los imperios. Si deseamos verdaderamente comprender las cosas humanas, tenemos que empezar más atrás y observar también las inclinaciones y modos, o, más sucintamente el carácter de las naciones dominantes en general y de los príncipes en particular, así como los hombres destacados que, debido a la importancia del papel que desempeñaron en el mundo, han contribuido para bien o para mal a cambiar los imperios y los destinos de las naciones.

El aspecto más notable de esta tercera parte del *Discurso* es su carácter marcadamente secular. Siempre se nos recuerda que la causa primera y final de todo es la Providencia, pero, una vez aceptado esto, Bossuet nos presenta una serie de explicaciones sociales, económicas, culturales y políticas de los motivos que llevaron al ascenso y caída de los imperios. Los dos capítulos que explican el Imperio Romano —el primero habla de su origen y el segundo de su caída— casi no tienen referencia explícita a la intervención divina, y recuerdan las historias de Roma que se escribirán el siglo siguiente. No es que Bossuet niegue la acción o intervención de la Providencia, sino que lo que le interesa es demostrar e ilustrar las formas seculares a través de las cuales ésta actúa.

El milenarismo puritano de mediados del siglo XVII tuvo una gran influencia en la difusión entre analfabetos y hom-

bres cultos la tensión milenarista de una visión de la historia fundada en una idea del progreso. Creo que también la obra del obispo Bossuet contribuyó al mismo fin, sobre todo entre los eruditos y los filósofos, todos aquellos que repudiaban el milenarismo puritano por lo que tenía de entusiasmo religioso. Es justo afirmar que el *Discurso* supuso para los siglos XVII y XVIII lo mismo que *La ciudad de Dios* para el mundo post-romano y medieval. Mayor elogio sería imposible.

LA ASIMILACION DE LOS VIAJES Y DESCUBRIMIENTOS

John Edwards, en una obra a la que ya me he referido anteriormente en este capítulo, escribió el año 1699: «Gracias a las diligentes observaciones realizadas en nuestro país y a los viajes a países remotos, contamos ahora con nuevas observaciones y comentarios, con descubrimientos inesperados y grandes invenciones. Es por esto que superamos todos los tiempos pasados; y es muy probable que los tiempos que vengan superen a los nuestros».

Las palabras de Edwards nos permiten comprender la influencia que pudo llegar a tener en el mundo europeo del siglo XVII la exploración de nuevas tierras y sobre todo los relatos en que se hablaba de tales viajes y exploraciones. A finales del siglo XVI se reprodujo la fascinación por los paraísos terrenales que hemos encontrado en la alta Edad Media —en la que había un gran interés popular por todas las informaciones que iban apareciendo y también por las leyendas que se escribían en torno a este tema—. El apasionamiento por los descubrimientos continuó sin desfallecer durante todo el siglo XVII y se extendió hasta bien entrado el XVIII. La publicación de *The Principal Navigations* (Los principales viajes por mar), obra de Hakluyt, al final mismo del siglo XVI, seguida por la aparición del relato de las peregrinaciones de Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimage*, en 1613, y luego de su otra obra más extensa y basada en documentos inéditos de Hakluyt así como en los registros de la East India Com-

pany, y que tituló *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrims* (1625), garantizaron emocionantes lecturas a los ávidos lectores de la época. Por otro lado, estas obras proporcionaron también datos a los estudiosos que deseaban situar la civilización europea en una perspectiva geográfica y *temporal* adecuada. Como sugiere la cita con la que he abierto esta sección, a los europeos les resultaba muy fácil relacionar las culturas descubiertas por los navegantes y exploradores con fases anteriores de su propia civilización occidental que, para ellos, estaba mucho más avanzada.

La cristiandad permitía a los occidentales sentir una sensación de parentesco o afinidad entre su propia cultura y la de las sociedades exóticas que habían sido descubiertas en otras partes del mundo. Al fin y al cabo, San Agustín había dado un status casi canónico a la unidad de la humanidad. Y, desde el primer momento, los misioneros cristianos —empezando por Gregorio Magno y las instrucciones que éste dio al otro Agustín, cristianizador de Gran Bretaña—, siempre habían mostrado una notable simpatía y tolerancia ante las costumbres de los pueblos no occidentales y paganos. De ahí la casi constante voluntad de los exploradores cristianos de aceptar gran parte de las creencias y costumbres de los pueblos que descubrían puesto que, en general, trataron simplemente de dar sentido cristiano, en la medida de lo posible, a esas creencias y usos exóticos. El principal ejemplo de esta actitud quizás sea el de Joseph-François Lafitau, cuyo libro *Las costumbres de los americanos primitivos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* apareció en 1724. Se trata de una singular muestra de comprensión, tolerancia y respeto por parte de un misionero católico francés que pasó muchos años entre los indios de América del Norte. Pero todavía es más notable el tono temporal de su obra. Gracias a la teoría cristiana del progreso humano, Lafitau pudo encontrar sin dificultades paralelos entre las creencias de los indios y las de anteriores épocas de la cultura europea. A partir de aquí dedujo que la civilización occidental estaba más avanzada y que, aunque había tenido costumbres y creencias parecidas a las que él encontró en los indios americanos, había logrado superarlas en un proceso de varios siglos.

Pero las ideas que encontramos en la obra de Lafitau, que aparece a comienzos del siglo XVIII, ya están presentes en libros del siglo XVII e incluso anteriores. Así lo ha subrayado en su valioso libro *The Old World and the New: 1492-1650* (El viejo y el nuevo mundo: 1492-1650) J. H. Elliott. Después de que aparecieran los informes de los viajes de Colón, la zona del mundo que más interés despertó en Europa fue lo que se llamó el Nuevo Mundo. Elliott escribe:

Contemplar el proceso a través del cual la Europa del siglo XVI asimila las realidades de América es contemplar el carácter de la civilización europea de aquel momento, con sus virtudes y sus flaquezas. Algunos elementos de la tradición cultural europea obstaculizaban la asimilación de los datos e impresiones que aportaban los descubridores, pero había otros que facilitaron las posibilidades europeas de enfrentamiento con un desafío de esta magnitud.

Naturalmente, en este campo, la idea de progreso en sentido ecuménico facilitó muchísimo la tarea. El problema de situar moral, económica y socialmente a los pueblos de las Américas y de otras partes del mundo en las que los hombres vivían de formas totalmente diferentes a las europeas, y a veces de modos «bárbaramente» diferentes, no era fácil de resolver. Para los europeos del siglo XVI, como para los griegos y romanos de la antigüedad, había dos clases de explicaciones posibles dentro de sus ideologías: por un lado, podían pensar que todos los pueblos descubiertos representaban formas de corrupción o degeneración de razas que habían sido civilizadas anteriormente; por otro, podían opinar que aquellos pueblos eran diferentes y en general más primitivos, salvajes o bárbaros debido a que todavía no habían evolucionado hasta alcanzar el nivel europeo. La explicación más generalizada fue esta última. Como señala Elliott:

El descubrimiento de América tuvo importancia en muchos aspectos, entre otros porque forzó a los europeos a cambiar y afinar su noción de la barbarie y la civilización. Y no fue tanto que con el descubrimiento nacieran ideas nuevas sino que condujo a los europeos a enfrentarse y resolver problemas e ideas que ya se encontraban inscritos en sus propias tradiciones culturales.

Para las mentes cristianas europeas no se podía dejar de estudiar el problema de la clasificación de estos pueblos en relación con los cristianos occidentales. Aquellos pueblos eran diferentes. ¿Quería esto decir que eran inferiores? ¿Podían ser calificados de miembros de la misma raza humana a la que pertenecían los europeos? ¿Eran diferentes porque estaban hechos de materias físicas y espirituales diferentes? Estas son algunas de las preguntas que se hicieron muchos europeos cuando leyeron las informaciones de los exploradores acerca de los pueblos que habían conocido y con los que habían convivido a menudo largos períodos. Una vez más resulta útil citar a Elliott:

Así pues, a finales del siglo XVI, la experiencia americana había proporcionado a los europeos unos perfiles aproximados de una teoría del desarrollo social. Pero esta teoría se inscribió en el marco general de un pensamiento histórico cuyos puntos de referencia eran europeos y que tendía a situar las cosas de acuerdo con la perspectiva cristiana de la actividad de la Providencia como causa de los procesos históricos. El criterio con el que se valoraba el desarrollo de los pueblos no europeos seguía siendo muy eurocéntrico...

Si el descubrimiento del Nuevo Mundo supuso el reforzamiento de la interpretación providencialista de la historia, que aparecía como un movimiento progresista que culminaría con la evangelización del mundo entero, también reforzó las interpretaciones más seculares de la historia, en las que ésta aparecía como un movimiento de progreso que culminaría en la civilización de toda la humanidad. Los acontecimientos recientes habían mostrado que los europeos contemporáneos eran superiores, al menos en ciertos aspectos, a los hombres de la época clásica. Y también habían mostrado que eran superiores a los pueblos bárbaros de gran parte del globo.

Sin embargo Elliott no nos dice que el método por el que fueron asimilados los no-europeos en esa interpretación progresista de la historia —un proceso que permitió a los europeos declarar que los nuevos pueblos descubiertos eran ejemplos vivos de las costumbres antiguas de la propia Europa— es exactamente el mismo que hemos visto utilizar a los griegos y los romanos en sus encuentros con pueblos extraños y bárbaros. Como hemos señalado, Tucídides empieza su *Historia de las guerras del Peloponeso* con unas reflexiones sobre el hecho de que los griegos, que

en aquel momento eran el pueblo más avanzado, debieron vivir antiguamente como lo hacían entonces los habitantes de las zonas marginales de la Grecia civilizada. Es más, el método descrito por Elliott seguiría siendo utilizado durante otros tres siglos cada vez que se trataba de analizar pueblos no europeos.

Suponiendo, pues, que los pueblos americanos y de otros lugares no fueran sino grados inferiores de desarrollo que los europeos habían vivido también pero hacía ya muchos siglos, los observadores de la situación no pudieron por menos que hacerse esta interesante pregunta: ¿cómo debería tratar Europa a esos pueblos? Por un lado, pese a la diferencia en el color de la piel, podía pensarse que eran de la misma carne y la misma sangre que los europeos y por tanto miembros de la única raza humana, como San Agustín había propuesto; pero, por otro lado, sus culturas rudas y hasta salvajes los convertían en elementos a los que se podía fácilmente esclavizar, explotar y colonizar a fin de obtener beneficios, pero también con la idea a largo plazo de educar y cristianizar estos pueblos a fin de acelerar su desarrollo.

Muchas de las actitudes que empezaron a ser claramente visibles en la historia política y militar de los siglos XVIII y XIX, tienen sus raíces intelectuales en las diversas formas en que esos pueblos de Africa, Asia, Oceanía y el hemisferio Occidental fueron situados o encajados en la idea que los europeos tenían entonces del progreso. Es cierto que Montaigne, en su famoso ensayo «De los caníbales» habló con tolerancia, indulgencia y hasta admiración de los pueblos salvajes que se mataban mutuamente para comer. Montaigne los contrastó con los europeos que le rodeaban, quienes, dice Montaigne con dureza, matan, torturan, devastan y llevan a cabo carnicerías solamente por motivos religiosos o políticos. También en el siglo XVIII aparecería una tendencia intelectual al «culto del noble salvaje» y a la fe en lo exótico. Pero estas idealizaciones del mundo no europeo son muy escasas comparadas con la abundancia de declaraciones que califican a los pueblos recién descubiertos de salvajes y bárbaros. La idea occidental de progreso ha sido, como hemos visto, eurocéntrica desde sus primeros momentos. Del mismo modo que Homero y luego Tucídides veían a los pueblos exteriores a su civilización como ejemplos del pasado griego, los filósofos de los siglos XVII y XVIII entendían a los nuevos pueblos como muestras del pasado más antiguo de los hombres europeos.

Fue en la teoría política donde más partido se sacó de las informaciones de viajeros y exploraciones. Los pensadores políticos argumentaban que, si por un lado es bueno tratar de conocer cuál sería el estado ideal o el estado posible, también es interesante descubrir cómo es el hombre por naturaleza, antes de ser civilizado. Estamos acostumbrados a los comentaristas que afirman que Hobbes, Locke y Rousseau, entre otros, creaban primero un modelo teórico de Estado, y luego buscaban entre los nuevos pueblos descubiertos el que mejor confirmaba sus hipótesis. Pero, tal como señaló John Linton Myres hace medio siglo en su libro *The Influence of Anthropology on the Course of Political Science* (La influencia de la antropología en la evolución de la ciencia política), también podría suponerse —dada la difusión de los libros que hablaban de los pueblos primitivos— que el modo de describir el estado natural de cada uno de aquellos filósofos estaba en función de los textos sobre los descubrimientos que hubiesen leído o que les hubiesen parecido más dignos de crédito.

¿Por qué pudo Hobbes decir que el estado natural del hombre era un estremecedor panorama en el que no había propiedad, seguridad ni ninguna de las artes prácticas, un mundo dominado por la violencia y el miedo en el que la vida del hombre era «solitaria, pobre, indecente, brutal y corta»? ¿Por qué, medio siglo después, habló Locke en cambio de un estado natural muy diferente, en el que existía un concepto de la propiedad, ésta estaba garantizada, y el mundo agrícola estaba perfectamente ordenado por ella? ¿Cómo es que, medio siglo después de Locke, Montesquieu llegó a la conclusión de que el hombre presocial era crónicamente tímido? ¿Cómo llegó Rousseau, después de Montesquieu, a adoptar sus famosas opiniones sobre el estado natural de la humanidad?

No quiero decir que las ideas de todos estos hombres no se vieran afectadas en lo más mínimo por la situación y los acontecimientos contemporáneos a sus escritos —como la guerra civil inglesa, la revolución de 1668, y la

decadencia del antiguo régimen—. Es evidente que todo esto influyó en su pensamiento. Pero afirmo que no suele tenerse generalmente en cuenta que todos estos pensadores, y especialmente Locke, conocían los libros antropológicos de la época y no hay duda de que sus lecturas en este campo los influyeron profundamente. Hobbes tenía muy en cuenta lo que había leído y oído contar acerca de las belicosas tribus indias de América del Norte, como lo demuestra el famoso párrafo de su *Leviathan*. En las obras de Locke hay numerosas referencias a los pueblos primitivos. De hecho, como ha demostrado Myres, el desarrollo del pensamiento político de Locke está pautado por el calendario de sus lecturas de libros de viajes y etnografía. Por ejemplo, pasa de leer acerca de las belicosas tribus que tanto habían admirado a Hobbes, a leer textos sobre otras tribus mucho más pacíficas del Sudeste, que además conocían el derecho de propiedad. Montesquieu, que desde luego no ignoraba los numerosos escritos sobre la vida de los salvajes, se vio sin embargo mucho más influido por los libros que hablaban de las costumbres de los persas, los rusos, los japoneses, los turcos y otros pueblos más elevados en la escala de la civilización que los indios americanos. La atención política de Rousseau se fijó especialmente en los indios de Centroamérica, pero también conocía datos de otros pueblos sin escritura.

Pero lo que más importa aquí no es la relación entre la etnografía y la teoría política, o la influencia que ejerció aquélla sobre ésta, sino el grado en que la fe en el progreso humano fue un medio que permitió a la civilización europea asimilar todos aquellos pueblos no europeos que iba conociendo como peldaños de la historia de un progreso que culminaba con la civilización contemporánea europea. Gracias a la fe en el progreso y en la unidad de la humanidad —premisa indispensable de esa idea, que fue tomada de la cristiandad— los europeos pudieron transformar la heterogeneidad que percibían en una homogeneidad: la homogeneidad de una progresión única y ordenada a lo largo del tiempo que abarcaba todos los pueblos del mundo, desde los más primitivos a los más avanzados. Para los europeos, su propio pueblo era el que se encontraba a la cabeza de esa escala.

Es cierto que en el siglo XVIII hubo filósofos como Vol-

taire y Montesquieu dispuestos a creer que chinos y persas eran superiores a los europeos. Pero en el fondo se trataba de opiniones motivadas por la ideología, de forma comparable a la actitud que adoptó Tácito respecto a los germanos en el siglo I. Estos pensadores no creían que ningún pueblo de la tierra hubiese superado en la escala del progreso a Occidente.

También es interesante señalar que a medida que los viajeros, exploradores y misioneros iban acumulando datos sobre nuevos pueblos, la idea de la centralidad europea fue ganando importancia. Arthur Lovejoy ha descrito admirablemente la paradoja inherente en esta actitud:

> Sólo *después* de que la tierra perdiese su monopolio empezaron sus habitantes a desviar su interés casi exclusivo hacia las cosas terrestres y a hablar de sus logros como raza..., como si todo el destino del universo dependiera de ellos y alcanzara en ellos su consumación. No fue en el siglo XIII sino en el XIX que el *homo sapiens* empezó a actuar imbuido de su propia importancia y satisfecho de sí mismo en su infinitesimal rincón del mundo cósmico.

Lo único que tengo que corregir es que todo esto empezó en el siglo XVII. En el XIX alcanzó simplemente mayor intensidad debido a la importancia cada vez mayor que había ido adquiriendo el eurocentrismo basado en la idea de progreso.

Resulta todo muy gracioso. Los estereotipos de la historia occidental nos enseñan a pensar que la conciencia del hombre medieval era mucho más provinciana que la del hombre moderno. Es posible que esto sea cierto en algunos aspectos. Pero en otros, más importantes, no lo es. Al disminuir la influencia del cristianismo y sus conceptos en la mentalidad occidental —por ejemplo los de la unidad de la humanidad, la cadena del ser en el universo, y la relativa insignificancia tanto de este mundo como de esta vida en el plan general de las cosas—, el hombre occidental empezó gradualmente a preocuparse no ya por las cosas de este mundo sino incluso solamente por las de una pequeña zona de Europa Occidental. Creo que puede decirse con justicia que la historia de los viajes de Marco Polo contribuyó en un grado mucho mayor a frenar la fascinación que sentían los europeos por sí

mismos que la miríada de textos que, en los siglos XVII y XVIII, empezaron a describir los pueblos y culturas del resto del mundo. Pues a esa altura el hechizo de la idea de progreso —y con ella el de la visión eurocéntrica del mundo— había alcanzado tales proporciones que los europeos ya no podían valorar ningún fenómeno mundial de acuerdo con criterios que no fueran estrictamente europeos.

LA DISPUTA ENTRE LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS

Por absurda que pueda parecer actualmente esta polémica, en el siglo XVII tuvo una gran importancia. Entre los que participaron en ella se cuentan escritores de la categoría de Boileau, Bentley y Perrault. Además, de esta batalla literaria surgió la idea moderna de progreso, al menos a juicio de Auguste Comte en el siglo XIX y de J. B. Bury (en su libro *Idea of Progress*) en el XX. Bury dedica dos capítulos a esta polémica y concede a uno de los participantes, Fontenelle, el honor de haber sido «el primero en formular la idea del progreso de los conocimientos como una doctrina completa». Hoy tenemos suficientes informaciones para discutir esta afirmación, como hemos venido haciendo hasta ahora en este libro, pero de todos modos el acontecimiento sigue pareciéndonos un momento importante de la historia de la idea de progreso.

La batalla o disputa se centró en torno a una cuestión: ¿Quiénes son superiores, los literatos, filósofos y científicos de la Grecia y Roma clásicas, o los del mundo moderno, es decir, de los siglos XVI y XVII? La polémica empezó en Italia cuando el brillante Tassoni lanzó en *Pensamientos misceláneos* (1620) un ataque contra Homero acusándole de los defectos de trama, caracterización y lenguaje que encontró en sus obras. Tassoni afirmó que ningún escritor de su época conseguiría sobrevivir ni un solo momento si utilizara las ridículas imágenes y los improbables acontecimientos que aparecen en la *Ilíada* y la *Odisea*. Tassoni llegaba aún más lejos y afirmaba que,

en general, los autores modernos eran en conjunto superiores a los clásicos del mundo antiguo.

Aunque fuese un italiano quien comenzó la batalla, el terreno de los combates se situó sobre todo en Francia e Inglaterra. En estos dos países los defensores de los antiguos, como Boileau y Temple, y en cierto grado Swift, atacaron con gran virulencia a Perrault, Fontenelle y los demás autores que insistían en afirmar que nada de lo escrito en tiempos pasados podía ser de calidad comparable a lo que se escribía en la era moderna.

En Inglaterra Sir William Temple, en su *Essay Upon the Ancient and Modern Learning* (Ensayo sobre los conocimientos antiguos y modernos) declaró en defensa de los antiguos, y mostrando una lamentable falta de visión de los logros de la ciencia moderna, sostuvo que «no hay ninguna novedad en la astronomía que supere a los antiguos, aparte del sistema de Copérnico. Ni tampoco en la física, aparte del descubrimiento que hizo Harvey de la circulación de la sangre». Lo increíble es que ambos descubrimientos modernos le parecieran tan poco importantes... Después del libro de Temple apareció la obra *Reflections Upon Ancient and Modern Learning* (Reflexiones sobre los conocimientos antiguos y modernos), de William Wotton, mucho mejor que la de Temple aunque sólo sea porque defiende la tesis de que no es lo mismo la ciencia que la literatura y las artes. La ciencia es una disciplina de carácter acumulativo, dice Wotton, y es lógico que las obras de Newton por ejemplo sean superiores a las de Arquímedes. En cambio, en el campo del arte y la literatura se da una situación diferente. En este terreno se puede decir que el genio de Esquilo o el de Praxíteles no han sido superados todavía.

Pero el punto crucial de la batalla en Inglaterra fue la aparición de la *Battle of the Books* (La batalla de los libros) de Swift, publicada en 1704, el mismo año que salió de la imprenta otra de sus grandes sátiras, *A Tale of a Tub* (Historia de una bañera). Swift había sido secretario de Temple y conocía muy bien —por usar sus despectivas e hirientes palabras— a los pedantes, sabiondos, advenedizos e ignorantes que polemizaban desde uno y otro bando. En su deliciosa *Battle of the Books*, Swift sigue el estilo de Homero. Aún hoy en día las afirmaciones

y réplicas de esos libros, que discuten por la noche en una biblioteca, siguen siendo divertidísimas, y la crítica de los sabihondos y los advenedizos sigue tan vigente como cuando fue redactada. Aunque Swift pensara que la polémica era inútil e insípida, toma sin embargo partido por los antiguos y castiga con acritud a los contemporáneos suyos que piensan que los clásicos están pasados de moda.

Pero, desde el punto de vista que adoptamos aquí, la disputa tiene más importancia en Francia que en Inglaterra a pesar de que no haya prácticamente ninguna obra francesa (con la excepción de la defensa que hace Boileau de los antiguos) comparable a las de Wotton y Swift. Además, las fechas de publicación de las obras francesas son algo anteriores en muchos casos a las de las inglesas.

La Academia Francesa, fundada el año 1635 y que posteriormente llegaría a convertirse en árbitro de todas las cuestiones literarias, pasó algún tiempo sin un liderazgo o una política clara. Los defensores de los antiguos y los partidarios de los modernos lucharon durante un tiempo por conquistar el poder en el seno de la Academia. No había en esta institución ninguna inteligencia que superase la de Boileau, pero su inalterable defensa de los griegos y romanos le quitó gran parte de la influencia que hubiera podido tener. La mayoría de sus miembros eran gente dispuesta a tomar por genios a escritores tan mediocres como Maynard, Gombauld, Godeau, Racan, Sarrazin o Voiture (que, tras gozar de gran fama en su época, han sido completamente olvidados). Boileau vio rápidamente lo poco adecuado de la defensa de estos supuestos talentos modernos, y reaccionó despectivamente mostrando por otro lado sus profundos conocimientos y gran capacidad crítica. Pero su causa era una causa perdida. Los soldados de la modernidad dominaban todas las posiciones importantes, y estaban decididos a demostrar que tanto los artistas —los poetas, dramaturgos, ensayistas, etcétera— como los científicos modernos, eran superiores a los antiguos.

Nadie ha estudiado la estrategia de los modernos franceses con tanta perspicacia y desprecio como Georges Sorel, en *Las Ilusiones del progreso*, que se publicó al cabo de más de dos siglos de la batalla. Sorel fue directamente al núcleo de la polémica y demostró que los argumentos de los modernos eran puramente circulares, ya que afirmaban que ellos eran superiores debido a la ley del progreso intelectual, cuya «validez» demostraban hablando de la evidente superioridad de los poetas y dramaturgos modernos sobre los clásicos. Para Sorel, un hombre que no ceja en su ataque ni un instante, la polémica no fue más que una muestra de la hipocresía de los intelectuales franceses del siglo XVII, siempre dispuestos a rebajarse ante el poder y la riqueza de los burgueses, quienes deseaban sobre todo que alguien cantase sus glorias. Los intelectuales de la época, dice Sorel, estaban muy dispuestos a obedecer estos caprichos a cambio de encontrar mecenas y patrocinadores dispuestos a ayudarles a desempeñarse como tales.

De los defensores de los modernos hay dos hombres que destacan al menos por su eficacia polémica: Charles Perrault y Bernard de Fontenelle. De los dos el más creador era el primero. Sin embargo no veía un futuro de color de rosa. En su *Comparación de los antiguos y los modernos* nos dice que su época había llegado «a la máxima perfección», y que dudaba que pudiera tener que envidiar nada a las épocas futuras. En lo que se refiere a la historia de la idea de progreso, el principal interés de Perrault (que gracias a sus cuentos infantiles como «La Cenicienta» o «La bella durmiente» tiene un lugar muy especial en la historia de la literatura) radica en su ingeniosa visión de la Edad Media, tan maltratada por el Renacimiento. Los humanistas negaban que hubiera progreso porque creían que, de la época clásica a la del Renacimiento, se había producido un grave período de retroceso y atraso, la Edad Media. Pero Perrault sugiere una forma de salvar este argumento sin dejar de creer en el progreso, mediante una ingeniosa solución. Dice que podríamos comparar el progreso de las artes y las ciencias «con el de esos ríos que de repente desaparecen de la superficie de la tierra pero que, tras haber recorrido cierta distancia de forma subterránea, vuelven a aparecer, tan caudalosos como en el punto donde desaparecen de la vista». En resumen, durante la oscura Edad Media el conocimiento siguió avanzando, pero de manera subterránea; por ejemplo, en ciertos monasterios aislados. El progreso del conocimiento, viene a decirnos Perrault, ha su-

frido algunas desaceleraciones de vez en cuando, pero hasta este momento nunca se había detenido del todo.

El proyecto de Fontenelle era más ambicioso, pues pretendía hablar de este proceso progresivo como algo que seguiría avanzando en el futuro. En la *Digresión sobre los antiguos y los modernos* nos dice que el verdadero núcleo de la cuestión del progreso radica en averiguar si la naturaleza cambia con los siglos y los milenios. Fontenelle, que era un firme cartesiano, opinaba que la naturaleza no cambiaba:

> Una vez bien planteada la cuestión, el debate sobre antiguos y modernos se reduce a decir si los árboles de ayer eran más grandes que los de hoy. Si lo eran, Homero, Platón y Demóstenes, son inigualables; pero si nuestros árboles son tan grandes como los de la antigüedad, Homero, Platón y Demóstenes pueden ser igualados.

Es decir que si los árboles actuales son tan grandes como los antiguos, si nuestros tigres y leones son tan fieros como los de antes, podemos pensar sin temor a equivocarnos que la inteligencia humana es tan aguda y sensible hoy como lo fuera en la era de Esquilo y Sócrates:

> La naturaleza posee una especie de pasta que es siempre la misma, una pasta que moldea y remodela incesantemente en mil formas diferentes, y con la que forma hombres, animales y plantas; y no hay duda de que no formó a Platón, Demóstenes o a Homero con una arcilla más fina o más trabajada que la usada para formar nuestros filósofos, nuestros oradores y poetas de la actualidad.

El género humano es pues invariable a lo largo de la historia. ¿Y qué ocurre con los diversos climas y topografías? También estos aspectos pueden ser descartados, declara Fontenelle, porque sus méritos como fuentes de alimento y condiciones de vida son casi iguales en todo el mundo, con las únicas excepciones de «la Zona Tórrida y las dos Regiones Polares».

Dicho esto Fontenelle se hace otra pregunta: ¿No habría que conceder a los antiguos honores especiales por haber sido ellos los primeros que inventaron, crearon y consiguieron grandes logros civilizadores? En absoluto,

dice Fontenelle. Aunque hay que tener una deferencia especial para quienes fueron los iniciadores, también hay que pensar que, en primer lugar, si nosotros, los modernos, hubiéramos vivido en los años iniciales, hubiéramos hecho exactamente lo mismo los antiguos; y, en segundo lugar, y esto es lo más importante de todo, que a menudo resulta más difícil añadir algo a lo que ya ha sido empezado que conseguir un primer logro. Fontenelle no trata de explicar a fondo esta discutible afirmación, y deja aquí las cosas. En cambio habla con gran elocuencia cuando argumenta que los modernos tenemos muchas cosas que los antiguos no tuvieron, a saber, la inspiración que nos brindan las obras de los antiguos, la base que estas obras proporcionan. «Nos hemos beneficiado intelectualmente de los descubrimientos que vemos ante nuestros ojos; nos inspiramos también de lo que han hecho los antiguos antes que nosotros; y aunque superemos al primer inventor, reconocemos que él mismo nos ha ayudado a superarle».

Sin embargo, aquí podría preguntarse por qué no todas las eras posteriores a la clásica han sido igualmente brillantes, más brillantes que la de Esquilo y Platón, la de Cicerón y Tito Livio. Al fin y al cabo, la naturaleza ha seguido dando forma siempre a los mismos árboles, a los mismos cerebros humanos. Aquí Fontenelle se hace a sí mismo otra pregunta: ¿Por qué después del siglo de Augusto empezó una era de oscuridad que ha precedido a la nuestra? ¿Cómo puede explicarse la fase de ignorancia y superstición que dominó Europa durante casi mil quinientos años? Como hemos visto al hacer nuestro repaso del Renacimiento, todo el mundo creía que desde el año 300 hasta el 1400 la humanidad había vivido una fase de barbarie. Fontenelle también cree en esta idea, pero explica esta confusa situación diciendo que ocurrió algo parecido a lo que ocurriría si un individuo humano sufriera una enfermedad que destruyera todos sus conocimientos y toda su inteligencia, cómo si estuviera incapacitado para hacer nada positivo, y luego, con los años, este individuo se recobrase de su afección y recuperase la memoria. Es más, prosigue Fontenelle, a pesar de la enfermedad, este hipotético individuo podría haber ido desarrollando sus poderes intelectuales e incluso, aunque sin darse cuenta, podría haber seguido acumulando cono-

cimientos. Esto es lo que les ocurre a veces a las naciones y a las civilizaciones. Periódicamente las guerras, las religiones, las tiranías, provocan pasos atrás; en esos momentos el conocimiento languidece y hasta parece desaparecer. Pero con el tiempo estas civilizaciones se recobran, y entonces se reanuda el proceso de crecimiento intelectual. La siguiente cita muestra claramente la importante posición que ocupa Fontenelle en la defensa del progreso y de la superioridad de los modernos:

La comparación que acabamos de establecer entre los hombres de todas las eras y un único hombre puede aplicarse a nuestro problema de los antiguos y los modernos. Una mente cultivada contiene, por decirlo así, todas las mentes de los siglos pasados; es como una única inteligencia que haya ido desarrollándose y mejorando continuamente. De modo que este hombre que ha vivido desde el comienzo del mundo hasta hoy en día ha tenido su infancia, en la que se ocupaba fundamentalmente de satisfacer sus necesidades más apremiantes; su juventud, en la que empezó a obtener grandes logros de la imaginación, como la poesía y la elocuencia, y en la que también empezó a razonar un poco, aunque con más pasión que coherencia. Y este hombre ha llegado ahora a su mejor momento, y razona mejor que nunca y es más inteligente que en ningún momento del pasado...

Es molesto no poder continuar desarrollando hasta el final una comparación a la que ya hemos hecho avanzar tanto; pero me veo obligado a confesar que el hombre en cuestión no tendrá ancianidad...; es decir, abandonando la alegoría, diré que los hombres no degenerarán nunca, y el crecimiento y desarrollo de la sabiduría humana no tendrán fin.

Con esto termino mi repaso de la disputa de los antiguos y los modernos, a la que tanta trascendencia atribuyeron Bury y otros historiadores de la idea de progreso. Creo haber demostrado que la idea no nació en esta polémica sino antes. Hemos encontrado los primeros elementos de la idea de progreso en la época clásica y la primera época cristiana. Tampoco el argumento en favor del progreso arranca de esta polémica, pues hemos encontrado que algunos pensadores que no intervinieron en ella ya hablaban de la superioridad del presente sobre el pasado y del futuro sobre el presente. Los defensores franceses de la modernidad y el progreso no eran —como dijo con su característica furia Sorel— más que unos intelectuales lanzados a una discusión en la que sólo contaban las trampas retóricas, y no pueden ser comparados con los defensores de los antiguos. Sin embargo, la historia decidió el resultado de la polémica y dio la victoria a los modernos. Fueron ellos los que se abrieron paso hacia el futuro, dando una base sobre la que se cimentarían las ideas de los siglos XVIII y XIX. Fueron ellos, y no sus eruditos oponentes, quienes defendieron la idea que en los dos siglos y medio siguientes alcanzaría un dominio completo sobre todo el panorama intelectual de Occidente.

Pero no puedo resistirme a la tentación de añadir un último comentario. Es delicioso el espectáculo que brinda Fontenelle —Secretario de la Academia francesa, popularizador de las maravillas de la ciencia, y hombre emancipado de las ideas religiosas en un grado que era el máximo que puede exigírsele a un intelectual de su época— al utilizar en su intento de demostrar la realidad del progreso humano, una analogía popularizada por San Agustín y transmitida al siglo XVII por hombres profundamente cristianos. El espectáculo es especialmente divertido cuando se tiene en cuenta la solemnidad con que Fontenelle propone su comparación, y cuando se ve la seguridad que tenía de estar siendo completamente original al utilizarla.

LEIBNIZ

Uno de los principales acontecimientos ocurridos en el siglo XVIII, dice Lovejoy en *The Great Chain of Being*, «fue la temporalización de la Cadena del Ser. En esa época empezó a concebirse el *plenum formarum*... como el programa de la naturaleza, un programa que va siendo puesto en práctica gradual y lentísimamente a lo largo de la historia cósmica. Aunque todas las posibilidades exigen ser realizadas, no todas ellas lo logran al mismo tiempo». De hecho, como ya hemos indicado, esta temporalización empezó antes, en el pensamiento medieval, y también se encuentra sugerida en los escritos de los puritanos. Pero la frase de Lovejoy explica muy bien lo

ocurrido el siglo XVIII. Y el pensador más decisivo para esta temporalización fue Leibniz.

Simplemente con lo que Leibniz pensó hubiera bastado para garantizar la subsistencia de la idea de progreso durante los tres últimos siglos. Raras veces desde Aristóteles ha habido un individuo tan amplia, profunda y variadamente dotado para los asuntos filosóficos y científicos como Leibniz. Su invención del cálculo infinitesimal se adelantó a la de Newton. Parece que se encontraba al día de todos los grandes descubrimientos, inventos y formulaciones teóricas de la ciencia de su época, se ha dicho de él que fue el fundador de la lógica simbólica, y era doctor en leyes. Sin embargo, a pesar de la riqueza y abundancia de sus obras filosóficas y científicas, después de abandonar la universidad al terminar sus estudios, nunca ocupó ningún cargo académico a pesar de que éste le hubiera dado el tiempo necesario para realizar su obra científica y filosófica, porque estuvo siempre demasiado ocupado con sus actividades diplomáticas y políticas.

Aquí lo que más nos interesa de Leibniz no son sus inventos o descubrimientos, sino su labor de *renovación* del pensamiento europeo. Su vida se encuentra justo en medio de lo que he calificado de «Gran Renovación», y con su reformulación de las ideas antiguas y medievales de plenitud y continuidad, Leibniz contribuyó tanto a la idea de progreso como los que renovaron el interés por el milenio, y por las artes y las ciencias como elementos que precipitan la llegada del milenio, y el interés por los «paraísos terrenales» encontrados por los navegantes y exploradores.

El pensamiento de Leibniz estuvo sometido a la influencia del de Spinoza, que creía firmemente en el Gran Designio de la Naturaleza. Todo lo que pueda ocurrir en el futuro ya está en el presente. Spinoza, como los escolásticos, dedujo la noción de plenitud a partir de la verdad axiomática según la cual todo lo que pueda crear un Dios omnipotente y omnisciente tiene que contener por fuerza todo lo concebible. De modo que en este orden divino y cósmico tiene que haber una jerarquía del ser que va de sus manifestaciones más bajas a las más elevadas sin interrupción.

Como ha escrito Arthur Lovejoy:

Pero Spinoza (a diferencia de Bruno) no sacó gran partido del aspecto del principio de plenitud que más fructíferas consecuencias tendría en el siglo XVIII; el aspecto que más le interesaba de su propia doctrina era no tanto el supuesto de que todo lo que puede ser desde el punto de vista lógico debe ser y será, sino otro: que todo lo que es debe, de acuerdo con la naturaleza lógica de las cosas, haber sido, y haber sido precisamente tal como es.

En Leibniz no aparece esta limitación. En su lucha contra las doctrinas de Spinoza y otros pensadores, Leibniz logró establecer una metafísica tan amplia y flexible, y tan a tono con las ideas de crecimiento, desarrollo y evolución, que su influencia en la formulación de las diversas ideas del progreso se extendería no sólo durante el siglo XVIII sino también durante el XIX. Comte, Marx e incluso Darwin citaron a Leibniz en momentos importantes de la exposición de sus ideas.

Lo que más nos importa aquí a nosotros es, en primer lugar, la insistencia con que Leibniz afirma la absoluta *necesidad* de todo lo que se encuentra en el universo y en el mundo (hasta los cocodrilos, como demuestra ampliamente...): ninguna de estas cosas podría no ser exactamente como es, y cada cosa sólo puede ser resultado de una necesidad inalterable, dada la naturaleza de Dios y Su designio; en segundo lugar, la doctrina de la potencialidad infinita; y en tercero su teoría de la continuidad, que quizás sea la más importante.

A partir de su doctrina de la necesidad Leibniz sacó la famosa conclusión de que este mundo es el mejor de cuantos mundos sean posibles. Esta conclusión fue objeto de burlas por parte de Voltaire. Pero el término que más interesa es «posible». Leibniz no creyó ni por un momento que todas las cosas de este mundo fueran «buenas» y que no existiera nada malo, como quisiera hacernos creer el *Candide* de Voltaire. ¡En absoluto! Leibniz tenía conciencia del mal, y lo único que quería decir era que una vez valoradas todas las «posibilidades» (operación que sólo está en manos de un Dios todopoderoso) hay que llegar a la conclusión de que el mundo que fue creado y que se desarrolló hasta alcanzar su madurez era el mejor de todos ellos. Sea cual fuere la interpretación que quiera hacerse de Leibniz, es indudable que sus ideas en torno a

la realización y la necesidad en el orden del mundo darían a la postre un gran ímpetu a la idea de progreso.

En cierto sentido sin embargo todavía tiene más importancia otro de los conceptos de Leibniz, el de mónada, o mejor, la concepción de la potencialidad dinámica de la mónada. En su libro *Del origen último de las cosas,* Leibniz escribió:

...Para comprender completamente la belleza y perfección universales de las obras de Dios, debemos reconocer cierto progreso perpetuo y completamente libre del universo entero, de modo que éste siempre está avanzando hacia nuevas mejoras. Así, cada vez hay más partes de la tierra que van recibiendo el cultivo [la cultura], y habrá incluso más en el futuro... Y frente a la posible objeción de que, de ser así, el mundo hubiera debido convertirse en un paraíso hace mucho tiempo, es fácil dar una respuesta. Aunque muchas sustancias han alcanzado ya la perfección, debido a la infinita divisibilidad de lo continuo, siempre quedan en el abismo de las cosas algunas partes dormidas que todavía tienen que despertar, crecer en tamaño y valor, y, en una palabra, avanzar hacia un estado más perfecto. *De ahí que nunca pueda llegarse al final del progreso.* (La cursiva es mía.)

No hay muchas declaraciones en la filosofía occidental que hayan tenido unos ecos tan poderosos y hayan llegado a rincones tan diferentes tanto en la filosofía como la ciencia, como esta afirmación de Leibniz. Aunque sea una declaración griega hasta las raíces, y de carácter aristotélico, tiene una fuerza y una modernidad incomparables.

Veamos ahora esta otra frase, que he tomado de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*:

No hay nunca nada que ocurra todo a la vez, y una de mis grandes máximas, y también de las que más he podido verificar, es que la *naturaleza no da nunca saltos*: es lo que yo llamo la *Ley de la Continuidad...*

Todas las cosas van avanzando gradualmente en la naturaleza, y ninguna lo hace a saltos, y esta regla de los cambios forma parte de mi ley de la continuidad.

Estas afirmaciones tienen un alcance que va mucho más allá del nivel de la simple generalidad abstracta para alcanzar el terreno de las cosas concretas de la naturaleza. Así lo demuestra por ejemplo este pasaje perteneciente también a los ya citados *Nuevos ensayos*:

Carta, 1707. Pienso, pues, que tengo buenas razones para creer que todas las diferentes clases de seres que en conjunto forman el universo, son, en las ideas de Dios, que conoce distintamente sus gradaciones esenciales, simplemente una serie de ordenadas de una sola curva, cuyas relaciones no permiten que puedan interponerse otras entre cualesquiera dos de ellas, porque ello indicaría desorden e imperfección. Del mismo modo, los hombres están vinculados a los animales, éstos a las plantas, y éstas con los fósiles, que a su vez están vinculados con aquellos cuerpos que los sentidos y la imaginación representan como completamente muertos e inorgánicos... Por consiguiente todas las clases, como si se tratara de eslabones, están estrechamente vinculadas unas con otras de forma que ni los sentidos ni la imaginación pueden determinar exactamente el punto en el que empieza o termina cada una de ellas; pues todas las especies que limitan u ocupan por así decir un terreno disputable son necesariamente ambiguas y están dotadas de características que pueden ser igualmente atribuidas a cualquiera de las especies vecinas.

Es tal la continuidad que las ideas fundamentales de la carta de Leibniz tienen en el pensamiento occidental, que sería fácil suponer que, de haber podido leerla, Lucrecio hubiera aceptado y aprobado este pensamiento y también lo hubiera hecho Heráclito en tiempos mucho más remotos. Pero también resulta muy significativo que al cabo de un siglo y medio estos mismos elementos aparezcan en una obra como *El origen de las Especies* de Darwin. Dada su defensa de la selección natural como proceso esencial de la evolución biológica, nadie apreciaba tanto como él la frase *Natura non facit saltum* escrita por Leibniz, frase que Darwin cita en un contexto apropiado. También es muy posible que estuviese de acuerdo con lo que dice Leibniz al final de esta carta, pues uno de los objetivos de Darwin consistía en liberar a la biología de la concepción rígida de las especies, para sustituirla por una visión de la naturaleza fundada en su teoría de la selección natural y, aunque no tan específicamente, en el pasaje citado de Leibniz.

También encontramos otra línea de continuidad en este otro párrafo leibniziano:

De modo que resulta fácil llegar a la conclusión de que la totalidad de los espíritus debe integrar la Ciudad de Dios, es decir, el estado más perfecto posible gobernado por el más perfecto monarca.

Esta Ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral en la ciudad natural, y es la más exaltada y divina de todas las obras de Dios; y es en ella en lo que consiste la gloria divina, porque Dios no tendría gloria si su grandeza y su bondad no fueran admiradas por los espíritus. También en relación con esta divina ciudad se manifiesta especialmente la bondad de Dios, mientras que su sabiduría y su poder se manifiestan en todas las cosas.

¡Qué afirmaciones hace el hombre que inventó el cálculo infinitesimal, el fundador de la academia prusiana de las ciencias, y el brillante consejero político del rey de Prusia! San Agustín hubiera suscrito sin duda estas palabras. Y también lo hubiera hecho seguramente Isaac Newton.

VICO

En su *Autobiografía* Vico dice de su obra maestra, *La ciencia nueva*:

> Gracias a esta obra escrita en esta nuestra era y en el seno de la verdadera Iglesia, y para gloria de la religión católica, se han descubierto los principios de toda la sabiduría humana y divina, y Vico ha procurado por lo tanto a nuestra Italia la ventaja de no tener que envidiar a naciones protestantes como Holanda, Inglaterra o Alemania sus tres príncipes de la ciencia [Grocio, Selden y Pufendorf].

Esta es una de las razones por las cuales Vico, cuya vida se extiende desde la última parte del siglo XVII hasta la primera del XVIII, fue tan poco leído por sus contemporáneos y tuvo tan poca influencia en su propia época: a pesar de la originalidad y creatividad de sus obras históricas, sociológicas, filológicas y económicas, Vico quiso situarlas rigurosamente en la perspectiva no solamente de la Providencia sino también de la fe en una Iglesia

cuya fortuna intelectual en aquella época se estaba marchitando rápidamente. Otra de las razones de la poca importancia que se le concedió en su momento y a todo lo largo del siglo XVIII, fue su firme, testaruda y hasta iracunda oposición al cartesianismo. Descartes había prohibido a todos los hombres dispuestos a buscar la verdad que se entretuvieran revisando datos empíricos y sobre todo biográficos o documentales, y les había dicho que utilizaran solamente la razón pura y deductiva —la razón que actúa en la ciencia de la geometría— diciendo que ésa era la única forma de distinguir lo verdadero y real de lo que no es más que mera apariencia. Para Vico, por el contrario, la ciencia humana no podía avanzar a no ser que se basara en el punto de vista diametralmente opuesto al cartesiano. Para él no era posible la ciencia sin la observación directa y la utilización de los registros del pasado.

Aunque Vico fue muy ignorado en su época, sobre todo en lo que se refiere a sus trabajos en el campo de la filosofía de la historia, al cabo de un siglo su obra fue leída y admirada cuando el francés Jules Michelet, en un viaje a Italia en la década de 1820, conoció su *Ciencia nueva*. Parece ser que se apasionó inmediatamente por este libro, preparó una traducción al francés, y en su monumental *Historia de Francia* declaró que Vico había sido un genio de la talla de Newton.

Es curioso que fuera Michelet quien diera fama a Vico pues el historiador francés era un apasionado enemigo de la Iglesia católica y del cristianismo en general. Vico parece haber sido un fiel católico (aunque varios comentaristas de su obra han observado que en toda la *Ciencia nueva* Jesucristo no aparece ni una sola vez) y un admirador de la Edad Media, período que para Michelet era completamente despreciable hasta el punto de ser él quien introdujo en la historiografía europea el concepto de Renacimiento, para que luego fuese Burckhardt quien le diera característica de noción clásica e inamovible.

Para Vico, como para cualquier puritano del siglo XVII, la Providencia es una entidad dotada de auténtico ser. Para él, todo lo ocurrido y todo lo que ocurrirá era resultado de la acción de la Providencia, tanto si esta acción era directa como si no. Leon Pompa, uno de los más pe-

netrantes estudiosos actuales de Vico, dice que no se puede quitar la Providencia de la *Ciencia nueva* sin alterar de manera fundamental sus principios históricos. Es posible que sea así. Lo crucial sin embargo es que Vico no pensó jamás que fuera posible el mundo, el universo o la humanidad, sin la presencia creadora de la Providencia.

La Providencia, escribe Vico, ha procurado que cada nación siga su propio curso de desarrollo. Esto no le impide a Vico proponerse precisamente buscar paralelismos en el desarrollo de las diversas naciones. Por otro lado, la Providencia hace que, aunque la historia de cada pueblo sea una serie de ciclos recurrentes de génesis y decadencia, cada nuevo ciclo empiece en un nivel más elevado de cultura que el anterior. La disolución de la civilización romana, que supuso el final de un ciclo o *corso*, no supone que el inicio de un nuevo ciclo, el de la Edad Media, esté al mismo nivel que el inicio del anterior, sino más alto. En las últimas páginas de la *Ciencia nueva* hay unas reflexiones (algo confusas, desde luego) sobre la posibilidad de que el cristianismo haya desterrado para siempre la barbarie de la civilización occidental. (Antes de que terminara el siglo Edward Gibbon llegaría a la misma conclusión sobre la imposibilidad de un regreso a la barbarie, aunque para él la causa de este hecho no estuviera relacionada con el cristianismo).

Leon Pompa cita un pasaje de Vico que muestra claramente hasta qué punto Dios tiene una función central en su pensamiento. Dice Vico que debemos proponernos:

> (...) demostrar lo que la Providencia ha hecho en la historia, hacer una historia de las instituciones por medio de las cuales, sin contar con el consentimiento ni el discernimiento de los hombres, y a menudo en contra de sus planes, la Providencia ha ido ordenando esta gran ciudad de la raza humana. Pues aunque el mundo ha sido creado en el tiempo y en particular, las instituciones que ha establecido en él la Providencia son universales y eternas.

La Providencia es para Vico algo parecido a lo que fue para Adam Smith «la mano invisible». Como observó Croce (un autor que estaba muy influido por Vico y Hegel): «Al igual que Hegel, Vico creía en la *astucia de la razón*, y la llamaba Divina Providencia». En el Elemento 7 de

la *Ciencia nueva* hay una interesante referencia a la Providencia como el único medio por el cual las pasiones naturalmente violentas y codiciosas de los hombres se resuelven por medio de instituciones y permiten así cierta estabilidad a la sociedad. Vico escribe:

> Este axioma demuestra que hay una divina providencia y además que hay una inteligencia legisladora de origen divino. Pues debido a sus pasiones, cada hombre busca lo que le beneficia a él exclusivamente; con las solas pasiones los hombres vivirían como fieras salvajes. Por ello la Providencia ha creado las instituciones civiles para que puedan vivir en sociedad.

No es extraño que Vico fuera tan completamente ignorado por sus contemporáneos a pesar de sus denodados esfuerzos, a menudo desesperados, por proyectarse en el pensamiento de su época. Porque lo que Vico insistía en calificar de obras de la Providencia —la resolución de los impulsos naturales beligerantes y la creación de una especie de equilibrio social— recibía otros nombres en las obras de autores que sí consiguieron ser leídos en el siglo XVIII. Por ejemplo, a esa instancia superior ordenadora Frances Hutcheson le dio el nombre de altruismo. Para el maestro de Adam Smith, efectivamente, bastaba la intervención de una fuerza moral como el altruismo para conseguir ese equilibrio social. Para Bernard Mandeville (un hombre detestado por Hutcheson) el secreto del equilibrio radicaba simplemente en la competencia de los *egos* de los diversos individuos humanos. Su famosa *Fábula de las abejas* lleva como subtítulo «Vicios privados, beneficios públicos». Adam Smith parece que acabó leyendo esta obra a pesar de lo poco que le gustaba a su maestro, y utilizó de manera eficaz tanto las ideas de Hutcheson como las de Mandeville. Si en *The Wealth of Nations* (La riqueza de las naciones) hay más elementos de Mandeville que de Hutcheson, domina en cambio la influencia de Hutcheson en una obra anterior de Smith, su *Theory of Moral Sentiments* (Teoría de los sentimientos morales). Pero en el fondo todas estas ideas no son más que secularizaciones de la idea de «Providencia inmanente» sostenida por Vico.

He mencionado antes el anti-cartesianismo de Vico, pero vale la pena recordar que en la *Autobiografía* admite que en sus primeros años había admirado la vía cartesiana de conocimiento. En la siguiente frase lo admite con toda franqueza:

> Toda mi vida me ha gustado más usar la razón que la memoria, y cuantos más conocimientos filológicos adquiría más ignorante me encontraba a mí mismo. Me parecía pues que Descartes y Malebranche no se equivocaban mucho cuando decían que el filósofo no tiene que dedicar largas horas al estudio de la filología.

Pero por muy cautivado que se sintiera Vico en su juventud por el pensamiento cartesiano, a medida que avanzaba en sus estudios históricos, adoptaba una actitud completamente opuesta. Poco a poco comprendió que el cartesianismo tiene validez como método solamente en los campos de las matemáticas y la lógica, pero que no sirve cuando se pretende entender el mundo exterior, sea desde el punto de vista físico o del social. Vico acabó por afirmar repetidamente que hay dos clases de conocimiento: el *Verum* y el *Certum*. El primero es una verdad a priori, que depende de unos axiomas o principios construidos por el propio hombre y que constituyen la base sobre la que, aplicando los principios deductivos, pueden irse elaborando conclusiones cada vez más complejas. El conocimiento *Verum* es un conocimiento absoluto, el único que a Descartes le parecía interesante, y cuyo ejemplo mejor es la geometría. La otra clase de conocimiento, el *Certum*, es un conocimiento por aproximación, y no depende de axiomas creados intuitivamente y de un proceso de deducción rigurosa a partir de «ideas claras y simples», sino de la paciente observación de las cosas pasadas y presentes. Después de romper con el cartesianismo —porque este método le impedía avanzar en el estudio de la sociedad humana— dejó el campo del *Verum*. A este respecto resulta revelador un párrafo de la *Ciencia nueva*:

> Así como la geometría, cuando construye el mundo de la cantidad a partir de sus elementos, o contempla ese mundo, lo crea por sí misma, también nuestra Ciencia crea por sí mismo el mundo de las naciones pero con una realidad mucho

> mayor en la medida en que las instituciones relacionadas con los asuntos humanos son más reales que los puntos, las líneas, las superficies y las figuras.

Sólo en el siglo XIX, cuando el estudio de la historia en general y sobre todo el de la historia social e institucional se popularizaron en toda Europa, y cuando las ideas de los derechos *naturales* y la ley *natural* —nacidas ambas el siglo XVIII— fueron suprimidas para ser sustituidas en las ciencias sociales por el estudio de los derechos *reales* y de las costumbres, deberes y códigos de las sociedades humanas, pudo por fin Giambattista Vico recoger los frutos de su institucionalismo. El siglo XVIII no estaba preparado para su forma de pensar.

Vico sentía gran admiración por la ya citada obra de Bodin sobre el *Bienestar común*, y dice de su autor que era «un jurisconsulto muy erudito y un gran pensador político». Llegó incluso a dedicar a Bodin un capítulo de su *Ciencia nueva*, y alabó detalladamente los principales principios de su sistema de teoría política. Pero Vico no hace nunca referencia a los trabajos históricos de Bodin ni tampoco al método utilizado en esos trabajos. Cabe desde luego dentro de lo posible que Vico no conociera esas obras de un filósofo al que admiraba tanto, pero no es probable. Hay demasiados paralelismos, demasiadas coincidencias en la forma de pensar sobre las mismas cuestiones para no creer que Vico conocía muy bien el *Methodus* y aceptaba sus reglas. Como ha señalado Girolamo Cotroneo en un importante estudio, las teorías del origen de la sociedad humana que aparecen en los escritos de Bodin y Vico son casi exactamente iguales. Lo mismo ocurre en su sistemática refutación de la existencia de una edad de oro inicial —algo que es desde luego bastante corriente, como hemos visto, en el Renacimiento—, pero también —y esto es más significativo— de la profecía de Daniel sobre las Cuatro Monarquías, que tanto efecto tuvo como hemos visto entre los milenaristas puritanos de la Inglaterra del siglo XVII. Aunque Vico refuta esta profecía siguiendo casi término a término la de Bodin, no menciona el capítulo 7 del *Methodus*. Ni Cotroneo ni yo tratamos de quitarle originalidad a la obra de Vico. Lo que me interesa es subrayar que Vico tiene un pensa-

miento mucho más cercano al de un historiador del siglo precedente como Bodin, que al de sus contemporáneos. Del mismo modo que Bodin tuvo que luchar no solamente contra la influencia de Maquiavelo sino también contra las corrientes italianas anteriores al Renacimiento, también más tarde Vico se vio luchando a contracorriente en pleno éxito del cartesianismo.

Ya he hablado del deseo de Vico de llevar la historia al campo de la verdadera ciencia en lugar de dejar que permaneciera donde había estado durante tantos siglos: en el campo del arte narrativo. Vico comprendió con brillantez la necesidad de hacer una historia *comparativa* para lograr hacer de ella una ciencia. Su *Ciencia nueva* empieza de hecho con lo que él llama una «Tabla cronológica» en la que sitúa en columnas paralelas los principales acontecimientos y personajes de siete historias diferentes: la hebrea, la caldea, la escita, la fenicia, la egipcia, la griega y la romana. Declara que su intención consiste en extraer, por medio del análisis detallado, empírico y comparativo de estas historias, unos principios generales que sean de carácter auténticamente científico. Vico sentía por Francis Bacon una gran admiración que compartía con los hombres religiosos del siglo XVII, tanto los católicos como los anglicanos y otros protestantes. Para Vico el estudio de la sociedad humana no podía basarse en principios supuestamente evidentes o axiomáticos. Los auténticos principios debían ser el resultado del paciente estudio comparativo de los documentos de los diversos pueblos. No es extraño por tanto que esta inteligencia tan notable se viera reducida al olvido por el siglo XVIII, un siglo en el que se creía que la esencia de todo verdadero conocimiento de la humanidad tenía que basarse en unos axiomas que iluminarían el desarrollo de las sociedades humanas —por medio de deducciones estrictas y rigurosas— del mismo modo que iluminaban las proposiciones de la geometría. Cuando Rousseau escribió en su Segundo Discurso la famosa y a menudo criticada frase: «Empecemos por dejar a un lado los hechos, pues no afectan a la cuestión», estaba siguiendo la línea marcada por Descartes. ¿De qué podían servir los polvorientos archivos de las historias de los pueblos para una comprensión verdadera y racional de la humanidad? Fue esta mentalidad

la que Vico trató, sin éxito, de cambiar. Una y otra vez nos dice que el método de la razón pura, tan eficaz en las matemáticas, jamás puede reemplazar en el estudio de la humanidad el puesto que ocupa la investigación de las experiencias vividas por las naciones.

Incluso cuando nos enfrentamos al principio de la «historia eterna ideal» de Vico, se trata de una noción que, aunque algo más deductiva de lo que Vico mismo pensaba, ha sido extraída de las historias concretas de los pueblos y las naciones, y no de una abstracción como pueda serlo la noción de Humanidad.

El curso de las instituciones de las naciones fue, es y será tal como demuestra nuestra ciencia, y lo sería incluso si de vez en cuando surgieran de la eternidad nuevos mundos, hasta el infinito, aunque éste no sea el caso. Por consiguiente, nuestra ciencia viene a describir una historia ideal atravesada en el tempo por la historia de cada una de las naciones a lo largo de su ascenso, su desarrollo, su madurez, ocaso y caída. Así, nos atrevemos a afirmar que el que medita esta ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna en la medida en que él mismo cree que también el hombre «fue, es y será».

Dado que la naturaleza del hombre siempre ha sido y siempre será, nos dice Vico, hay por fuerza un *corso*, un patrón o ciclo de cambio por el que todos los pueblos tienen que pasar por fuerza.

Esta «historia ideal eterna» tiene mucho en común con lo que a comienzos del siglo XX Max Weber llamaría un «tipo ideal». Las diversas sociedades concretas no siguen, según la tesis de Vico, un patrón absolutamente fijo; pero este modelo es posible porque en el desarrollo de las naciones hay tres fases principales por las que todas pasan, como ha comprobado el propio Vico en su estudio de las similaridades en la historia de algunas naciones. En su análisis de Vico, Sir Isaiah Berlin señala que el motivo por el cual se dan estas similaridades entre los diversos cursos históricos de los pueblos consiste en que en todas las naciones los hombres tienen «la misma estructura mental», ya que es precisamente esta estructura lo que les hace ser hombres y no otra cosa. Mucho antes de Hegel y Marx, como subraya el propio Berlin, Vico

dijo de la naturaleza y la mente humanas que eran procesos o actividades inseparables de los contextos sociales en los que están inmersas.

Basta un breve repaso del contenido real, mental, cultural y social de la ley del desarrollo histórico defendida por Vico para ver que para este historiador no hubo un «estado natural» al estilo del que exponen Hobbes, Locke y Rousseau. Vico dice que la sociedad humana empezó cuando los seres humanos, asustados por algún aspecto del medio ambiente, se refugiaron primero en la familia, y luego en grupos locales o religiosos. La primera era de la historia humana que estudiamos es la era «de los dioses», en la que todo acto y pensamiento es gobernado por los dictados de los dioses encarnados en los mitos y los símbolos. Los dioses santifican los vínculos de sangre, el patriarcado sobre el que se basa la sociedad, y cada una de sus familias o grupos.

Esta primera era termina debido a que la sociedad fundada en los lazos de sangre no puede asimilar fácilmente a los que llegan de lejos como extranjeros a buscar protección y se encuentran al mismo tiempo en sociedad pero excluidos de ella. Surgen entonces tensiones seguidas por choques sangrientos, y de ellos nace, dice Vico, la segunda gran era, la «de los héroes». Como cambian la organización social y política, también cambian los símbolos. Gradualmente la religión va siendo sustituida por la poesía. Esta es una época de sentimientos, y emociones humanas, una época en que los hombres se esfuerzan por actuar lealmente en sus relaciones con los demás miembros de la sociedad. Si la primera era está dominada por los dioses y unos sacerdotes que tienen casi función de reyes, la segunda se acerca a lo que nosotros solemos llamar feudalismo.

La tercera de las eras se origina, como la segunda, en las imperfecciones de la precedente. Estas imperfecciones provocan conflictos en los que cada vez participan más individuos. En la tercera era el pueblo de los estados asume un grado cada vez mayor de poder gracias a la ayuda de unos poderosos monarcas que, debido a su actitud, entran en conflicto con los «héroes» de la aristocracia. El carácter de la nueva era se define como prosa: la poesía se formaliza de tal modo, llega a ser tan clásica, y a perder

las emociones heroicas hasta tal punto, que de hecho se transforma en prosa.

Pero a su debido tiempo también esta era concluye. La consecuencia de su racionalismo, su confianza en la técnica, la presencia de conglomerados de súbditos cada vez mayores, la extensión del comercio y la sequedad de unos símbolos en los que la presencia del sentimiento es cada vez menor, hacen que esta era entre en su ocaso y se extinga. Y empieza un nuevo ciclo histórico, una renovación del *corso*, un volver a empezar que sin embargo no será como el primer comienzo. El determinismo de Vico no es en modo alguno férreo.

Hay en todo esto elementos que nos recuerdan las teorías cíclicas de la época grecorromana. Dados los conocimientos que Vico tenía de los autores clásicos es de suponer que su concepto de los *ricorsi*, de la repetición de los ciclos en la historia, tiene raíces en el pensamiento antiguo. Pero hay una importante diferencia entre el pensamiento de Vico y el clásico. Vico afirma una y otra vez su fe en la Providencia, y esta fe le conduce a ver cada uno de los cursos que siguen las diversas naciones como si se tratara de los cursos vitales de un individuo en relación con Dios (anticipando así en cierta medida la teoría de Ranke sobre las relaciones entre la historia y Dios), con lo cual cada uno de esos *corsi* es completamente diferente en sus detalles de todos los demás. Y, como ya hemos señalado, la misma fe en la Providencia le permite pensar a Vico esos sucesivos *corsi* como peldaños cada vez más altos en la escala de la civilización.

Antes de dejar a Vico es importante subrayar otra notable característica de su pensamiento. Según Vico, comenta Sir Isaiah Berlin, hay una pauta distinta e irreductible que «caracteriza las actividades de todas las sociedades; un estilo común que se refleja en el pensamiento, las artes, las instituciones sociales, la lengua y las formas de vida y acción del conjunto de una sociedad». De esta forma podemos ver en la sucesión de tales pautas a lo largo del tiempo el carácter dinámico y alterable del hombre; y comprendemos asimismo que, como repetía Vico, los que construyen o crean algo entienden su verdadera realidad mejor que los que simplemente lo miran desde cierta distancia, sea ésta temporal o espacial. Por fin, las

creaciones humanas no son para Vico entidades artificiales que pueden transformarse a capricho, sino, por decirlo con palabras de Berlin «formas naturales de auto-expresión, de comunicación con los otros seres humanos o con Dios». En tiempos de Vico lo corriente era creer que las fábulas, leyendas y mitos eran «restos» absurdos de eras pasadas. Mucho antes que Herder o Hegel, Vico entendió los mitos como formas inteligibles y racionales de ordenar el mundo, de atribuirle cierta coherencia. Por ello Vico se convierte en un auténtico sociólogo del conocimiento. Ante un mito, una superstición o también una obra de arte creada siglos atrás, o una teoría filosófica del universo y la humanidad, lo importante es que seamos capaces de verla en el contexto de los valores de su propia época en lugar de tratar de medirla con una serie de valores supuestamente universales. No es de extrañar pues que, después de ser descubierto por Michelet, Vico fuera leído durante el siglo XIX y llegara a merecer el respeto de hombres que, como Comte y Marx, tenían orígenes intelectuales muy alejados de los suyos. Creo adecuado cerrar este capítulo con la alabanza que tributó Croce a Vico:

> Gracias a su visión del desarrollo histórico de la humanidad, Vico iluminó el lenguaje primitivo, basado en la imaginación, el ritmo y la canción; el pensamiento primitivo, que se caracterizó por la creación de mitos; la poesía primitiva y genuina de Homero en la antigüedad y la de Dante en la cristiandad, y nos permitió valorarla con criterios diferentes a los que aplicamos cuando leemos la poesía intelectualizada o la de eras tan poco poéticas como el siglo XVIII... A pesar del pesimismo que le aisló en una época llena de ímpetu revolucionario, la sustancia y las características peculiares de su pensamiento presentaron un conjunto de doctrinas e interpretaciones históricas que estaban destinadas a integrar, corregir y transformar el racionalismo del siglo XVIII.

Todo lo que dice aquí Croce me parece correcto y también importante. Pero si tuviéramos que elegir, de todo este completo, tortuoso y complejo sistema de pensamiento, un elemento que nos permitiera situar a Vico en la historia de la idea de progreso, creo que tendríamos que fijarnos en la idea que se encuentra precisamente en el

título de la principal de las obras de este pensador: *La Ciencia nueva*. Porque la característica más peculiar de la idea post-cristiana y *moderna* de progreso es el hecho de que siempre haya aparecido incluida en el interior de unos sistemas de pensamiento a los que sus autores atribuyen la categoría de científicos, tanto como puedan serlo los sistemas de las ciencias física o biológica. Vico aceptó que la Providencia tenía un papel fundamental y rector en la historia de la humanidad, y no se cansó de repetirlo. Pero dentro de esta creencia estaba contenida otra fe, una fe en la ciencia que, en las generaciones siguientes, acabaría por obtener completa autonomía hasta hacerse autosuficiente.

Segunda parte

El triunfo de la idea de progreso

INTRODUCCION

La idea de progreso alcanzó su cénit en el período que va de 1750 a 1900, tanto en la mentalidad popular como en los círculos intelectuales. De ser *una* de las ideas importantes de la civilización occidental pasó a convertirse en la idea dominante, incluso teniendo en cuenta la creciente importancia de ideas como las de igualdad, justicia social y soberanía popular, que también fueron focos directrices durante ese período.

Pero el concepto de progreso es claramente central porque es el contexto en el que esas otras ideas viven y se desarrollan. Gracias a la idea de progreso, las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular dejaron de ser anhelos para convertirse en objetivos que los hombres querían lograr aquí en la tierra. Es más, estos objetivos acabaron apareciendo como necesarios e históricamente inevitables. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx y Spencer, entre otros muchos, mostraron que toda historia podía ser interpretada como un lento, gradual ascenso necesario e ininterrumpido del hombre hacia cierto fin. Es evidente que todo valor que puede ser hecho aparecer como históricamente necesario adquiere un relieve inmediato en el campo de la acción política y social. Los pasos relativamente escasos que puede dar una generación hacia ese objetivo parecen en este contexto mucho más importantes y trascendentes pues empiezan a interpretarse como pasos de la inexorable marcha de la humanidad. Probablemente no hay ningún hombre del siglo XIX tan consciente de este factor como Marx, pero estaba lejos de ser el único en tenerlo presente.

En el período que ahora estudiamos veremos también el origen y desarrollo de la secularización de la idea de progreso, que por fin se separa de Dios para convertirse en un proceso histórico movido y mantenido por causas puramente naturales. Desde las notables conferencias pronunciadas por Turgot en 1750-1, pasando por Condorcet, Comte, Marx, Mill, Spencer y otros, hay un manifiesto deseo de liberar el progreso de toda relación con la Providencia. A lo largo de este período, todos los sistemas filosóficos y de ciencias sociales tratan primordialmente de demostrar la realidad *científica* del progreso humano y de las leyes que lo convierten en un principio necesario. Los filósofos del progreso creían que sus obras eran tan científicas como las de Darwin y Wallace, o las de Faraday y Maxwell. Para Condorcet, o para Marx, hubiera sido una idea ridícula tratar de explicar por medio del recurso a la intervención divina lo que podía ser explicado de forma más plausible y sencilla mediante las fuerzas naturales y humanas. Este proceso de secularización de la idea de progreso, que empezó de manera patente en el siglo XVIII, fue ganando importancia durante los dos siglos siguientes, y ha alcanzado sin duda su punto culminante en la segunda mitad del siglo XX (del que hablaré en el capítulo 9).

Sin embargo, después de haber indicado que la secularización fue una de las principales fuerzas de las formulaciones modernas y contemporáneas de la fe en el progreso, es necesario advertir al lector que éste no fue el único elemento significativo de esta historia durante este período. Incluso durante el Siglo de las Luces, que es cuando comenzó el proceso de secularización, había hombres respetados y admirados que seguían insistiendo en el papel esencial de la Providencia en este proceso. Pocos hombres fueron tan aplaudidos en aquella época como los alemanes Lessing y Herder, o el inglés Joseph Priestley. Los tres creían en el progreso; y los tres mostraron repetidas veces que seguían creyendo en Dios y la cristiandad. Tampoco durante el siglo XIX llegó a desaparecer el cristianismo de la historia de la idea. Hubo científicos de la categoría de Louis Agassiz en los Estados Unidos, y filósofos tan eminentes como Hegel, que tenían fe en la posibilidad de demostrar científicamente el progreso sin

abandonar por ello la fe en el Dios de los cristianos.

Pero aquí hablamos de algo mucho más amplio que el cristianismo: nos referimos al espíritu religioso (confesional o no), sagrado, mítico, y a las diversas entelequias (muy importantes en el siglo XIX) que ocuparon la función de la religión. De hecho hay que contar el siglo XIX como uno de los dos o tres períodos de mayor fertilidad de toda la historia de la religión en Occidente. Es un siglo en el que abundan los libros teológicos, en el que el evangelismo se extiende a todas las capas de la sociedad, en el que surge el Evangelio Social (tanto en el campo protestante como en el cristiano), y además —y quizás esto sea lo más importante—, es un siglo en el que aparecen y se extienden muchas religiones nuevas: la Ciencia Cristiana, los mormones, los adventistas, la religión del positivismo y otras.

Esta gran eclosión tenía que afectar por fuerza la idea de progreso, limitando o poniendo entre comillas su secularización. Incluso el propio Saint-Simon, de quien se dice a menudo que fue el fundador del socialismo moderno y también de la nueva ciencia de la sociología, acabó por abandonar su ateísmo de los primeros años para acabar viendo la utopía que él había ideado como una «nueva cristiandad». Comte, que probablemente sea el filósofo del progreso más famoso e influyente del siglo XIX, y que inventó la sociología *sistemática*, acuñó este término y fue un archiexponente del cientificismo, llegó a ser un firme creyente en lo que él mismo bautizó con el nombre de Religión de la Humanidad. Y esta fe le llegó antes de escribir su libro sobre la futura sociedad humana (justo a mitad de siglo) en el que describió con todo detalle su utopía positivista. Todos los verdaderos positivistas, dijo Comte, unen la ciencia y la religión, y adorarán al *Grand Être*, a quien se le rezarán letanías y se venerará con rituales.

Pero hay además otros casos tan importantes como éste en los siglos XIX y XX. Basta recordar la utilización —principalmente en Alemania y también, tras su exportación, en otros países— de conceptos tales como Espíritu, *Zeitgeist*, Dialéctica, y Causa Primera. Los marxistas discutirán lo que digo de la dialéctica, e insistirán, tal como han hecho desde el origen del movimiento, en que el con-

cepto de dialéctica no es metafísico sino científico, y que no hay una religión de la dialéctica. Pero para los que no han quedado aturdidos por la lectura de Marx es patente que la palabra tiene un carácter supra-racional y neorreligioso tanto en los escritos de Hegel, de donde Marx la tomó, como en los del propio Marx. Es posible que, tal como él mismo afirmaba, Marx le hubiera dado la vuelta completa a la dialéctica, para ponerla sobre sus pies, pero el carácter casi religioso del término sigue presente en su obra. Del mismo modo, Herbert Spencer, el filósofo científico social más influyente de su época, escribió en su libro *First Principles* (Primeros principios): «La teoría atea es totalmente impensable». Para Spencer el Dios alejado debía ser sustituido por lo que él llamaba Primera Causa. «No tenemos otra alternativa —escribió— sino contemplar esta Primera Causa como infinita y absoluta.» Ambos son atributos del Dios de San Agustín.

Sin embargo, y tras haber tomado contacto con todos estos ejemplos de la religiosidad del siglo XIX, debemos tener también presente la fuerza seductora que tuvo durante este período la palabra «ciencia». El sentido actual de las palabras «ciencia» y «científico» se acuñó a comienzos del siglo XIX. A medida que avanzaba el siglo, los dos términos fueron convirtiéndose en signos cada vez más sagrados, tanto en el vocabulario erudito como en el popular. El temor sagrado con que hasta hace bien poco se miraba la ciencia es producto del siglo XIX. La influencia de estas palabras se extendió tanto que llegó incluso al terreno de las religiones que pronto empezaron a citar pruebas «científicas» de su realidad. La secta protestante de la Ciencia Cristiana, fundada por Mary Baker Eddy, resume el pensamiento de muchas sectas e iglesias fundadas en los siglos XIX y XX. En resumen, aunque nos vemos obligados a reconocer que la religión permeó el campo de la ciencia, sobre todo de la ciencia social, también hemos de reconocer que la ciencia adquirió por su propia cuenta un brillo extraordinario.

En la introducción a los capítulos de esta segunda parte del libro es necesario señalar otra cuestión. Hoy en día solemos diferenciar —con acertados y suficientes motivos— los conceptos de «progreso», «evolución» y «desarrollo». Pero tal como ha mostrado detalladamente Ken-

neth E. Bock, en los siglos XVIII y XIX nadie tenía en cuenta estas diferencias. Del mismo modo que en el siglo XVIII se tenían como sinónimos de «progreso» expresiones como «historia natural», «historia conjetural» e «historia hipotética», el siglo XIX usaba las palabras «progreso» y «evolución» como si fueran la misma. Esto queda especialmente bien ilustrado en *El origen de las especies*, la gran obra de Darwin publicada el año 1859. En muchos puntos Darwin usa la palabra «progreso» para referirse a procesos que hoy en día calificaríamos de «evolución» o «desarrollo». Y lo que ocurre con Darwin en el campo de la biología se repite con Lyell en geología, con Tylor en antropología y con Spencer en sociología, y con todos los autores del siglo XIX que estudian procesos de cambio.

Otra cuestión íntimamente ligada a ésta de tipo terminológico que acabo de tratar es la de las relaciones entre la «evolución social» y la «evolución biológica». Incluso hoy en día se encuentran referencias a las derivaciones de los conceptos de evolución y progreso social basados en el «revolucionario» anuncio hecho por Darwin en 1859 sobre el origen y la descendencia de las especies. Parece que este error es imborrable. Lo único original de la gran obra de Darwin es su teoría de la *selección natural*, que es una teoría estadístico-poblacionista en la que el papel del progreso o del desarrollo acumulativo es casi nulo. No hay ninguna contrapartida ni ningún paralelo de *esta* teoría en el campo de las ciencias sociales. (Recuérdese que esta teoría de Darwin se encuentra anticipada en Lucrecio, como hemos visto, y también en los escritos de Erasmus Darwin, padre del famoso científico.)

Pero, como ha mostrado claramente Kenneth E. Bock, no solamente hay que distinguir claramente la teoría de la «evolución social» del elemento central de la obra darwiniana que acabamos de subrayar, sino que hace falta insistir en que esa teoría de la evolución social es anterior a las obras de Darwin. Las teorías evolucionistas sociales del mundo post-darwiniano tienen sus orígenes en la obra de autores anteriores a Darwin como Condorcet, Comte, Hegel y muchos otros de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Ya he dicho que Darwin no hacía un uso estricto de las palabras «evolución», «progreso» y «desarrollo», que para él eran intercambiables. No hay duda de

que la aparición de esas palabras en sus obras ayudó a popularizar las ideas de la evolución social. Pero este hecho no quita validez a lo que acabo de decir: que las teorías sobre la evolución social de los siglos XIX y XX (hasta la obra de Talcott Parsons, Leslie White y sus seguidores) se originan en lo que, en 1830, Comte bautizó con el nombre de «ley del progreso», que es un principio que *no* aparece en las obras de Darwin, Wallace o Mendel.

Ahora trataremos de una cuestión algo diferente. He querido exponer la historia de la idea de progreso en el período 1750-1900 en dos capítulos, el primero sobre la libertad y el segundo sobre el poder. Querría decir aquí que esta división no pretende hacer olvidar al lector un hecho claro: la universalidad de la idea en los campos erudito, científico, literario y demás terrenos de pensamiento especulativo e imaginativo del período. La filosofía estaba prácticamente saturada del clima creado por la idea de progreso, tanto en la filosofía de la historia como en la estética, la ética, la ontología y la metafísica. Todas las ciencias sociales sin excepción —economía política, sociología, antropología, psicología social, geografía cultural, etc.— se fundaban en la fe en el progreso. Si resulta difícil creer en la presencia de la idea de una humanidad en desarrollo en la obra de los economistas estrictamente clásicos, recordemos por ejemplo el papel que tiene esa idea en los *Principles of Political Economy* (Principios de economía política) de John Stuart Mill, y también en las obras de la escuela histórica de economía, sobre todo la alemana.

Ya he mencionado a Darwin hablando de otra cuestión, pero para mostrar la importancia de la idea de progreso en las ciencias biológicas durante el siglo XIX, quiero citar este párrafo extraído de *El origen de las Especies*:

> ...podemos estar seguros de que jamás se ha roto la cadena de sucesión ordinaria de generación en generación, y de que no ha habido ningún cataclismo que haya asolado al mundo entero. Por ello podemos mirar confiadamente hacia un futuro seguro y de larga duración. Y como la selección natural actúa solamente *para el bien de cada ser*, todas las cualidades corporales y mentales tienden por el progreso hacia la *perfección*. (La cursiva es mía.)

También escribió Darwin en la misma obra que «aunque no tenemos pruebas de la existencia en los seres orgánicos de una tendencia innata hacia un desarrollo progresivo, este desarrollo es una consecuencia necesaria, como he demostrado en el capítulo cuarto, de la continua acción de la selección natural». Y para mostrar que incluso Darwin era capaz de combinar los rudimentos de la fe cristiana con el progreso, léanse las últimas palabras del libro:

> Esta visión de la vida está llena de grandeza. Una vida dotada de diversos poderes *insuflados originalmente por el Creador* en una o varias formas; una grandeza indiscutible cuando contemplamos el hecho de que, mientras este planeta seguía dando vueltas de acuerdo con las leyes fijas de la gravedad, surgieron en él, por evolución y a partir de un comienzo verdaderamente simple, interminables formas, a cual más bella y maravillosa, que ahora siguen evolucionando.

No es de extrañar que hubiera tantos cristianos que encontraran en la obra de Darwin muchas cosas con las que podían estar perfectamente de acuerdo por ser compatibles con sus anteriores creencias. Es cierto que Darwin fue criticado. Pero se ha exagerado el número de enemigos y también la intensidad de las críticas. Y las críticas de los biólogos no se referían a su presunta falta de piedad, sino a los fallos de lógica cometidos por Darwin, que él mismo, aunque fuera muy a pesar suyo, acabó por admitir. Las pruebas científicas que dieron por fin autoridad a la teoría de la evolución propuesta por Darwin no fueron conocidas hasta que se publicaron los resultados de los trabajos de Mendel a comienzos del siglo XX.

El co-descubridor del principio de la selección natural, Alfred Wallace, que era contemporáneo de Darwin, tenía un pensamiento mucho más progresista que el del biólogo. Para Wallace, no cabía duda de que el proceso de la evolución debía concluir un día realizándose en «una única raza homogénea cuyos individuos no serán inferiores a los más nobles especímenes de la humanidad que existe en la actualidad». Wallace declaró que en esa futura raza los individuos ya no estarían sometidos a los bajos instintos ni a las pasiones. Libres de estos focos de ten-

sión, los individuos participarán libremente —declara Wallace— en un mundo regido por la razón y la humanidad. Para ello es necesario que los miembros de la raza «alcancen las capacidades de su naturaleza superior, a fin de convertir esta tierra, que durante tanto tiempo ha sido el escenario de unas pasiones incontrolables, y de una miseria que excede a lo imaginable, en un paraíso más brillante que el más excelso que hayan soñado jamás los poetas».

En el campo de la historiografía la idea de progreso se convirtió, con rarísimas excepciones, en la base de la ciencia. Tanto en Europa como en los Estados Unidos surgieron cientos de historiadores que comparten la fe en el progreso de un Macaulay o un George Bancroft. También la teología cristiana sufrió el impacto de esta idea. Baste citar de momento un clásico: John Henry Newman, cuya obra *Development of Christian Doctrine* (El desarrollo de la doctrina cristiana), publicada en 1845, demuestra frente a las acusaciones de los enemigos del cristianismo, que el complejo carácter de la teología cristiana del siglo XIX no resulta de la desviación en relación con el pensamiento cristiano original ni puede interpretarse como una corrupción del mismo, sino que es consecuencia del *progreso* de la propia doctrina cristiana.

También en la literatura aparecen frecuentes muestras de la fe en el progreso, aunque en este campo surjan algunas voces importantes que disienten de la opinión general. Incluso antes del comienzo del período que aquí trataremos, Alexander Pope escribió «Lleno o no, todo sea coherente / Y todo lo que sube, que lo haga en el grado adecuado». En el siglo XVIII Edward Young pudo decir: «La naturaleza se deleita en el progreso, avanzando / de lo peor a lo mejor». Ya en el siglo XIX, Browning, utilizando prácticamente las mismas palabras que usaría Spencer, declaró que «el progreso es la ley de la vida». Mientras que Tennyson (que en sus últimos años cambiaría drásticamente de opinión) escribió: «Pues me sumergí en el futuro, hasta donde alcanza la vista humana / y vi una visión del mundo y de las maravillas que le aguardan». Coleridge llegó a la conclusión de que si bien una lectura superficial de la historia podría conducir al escepticismo, si se estudiaba de forma adecuada «como un

gran drama en el que va desplegándose la Providencia, produce un efecto muy diferente. Infunde esperanza y reverencia para ante el hombre y su destino». Muchos conocerán la frase de Arthur Clough en la que afirma que la lucha ha servido de algo. Pero con estos ejemplos creo que basta. En *The Triumph of Time* (El triunfo del tiempo) Jerome H. Buckley ha mostrado detalladamente el impacto que tuvo la idea de progreso en la literatura de la época victoriana.

Tengo que hacer todavía otra observación general acerca del papel desempeñado por la idea de progreso en los siglos XVIII y XIX. En esa época hubo una estrecha afinidad entre la fe en el progreso y la fe en lo que hoy día llamamos crecimiento económico. Esta afinidad era especialmente notable en el Siglo de las Luces. Voltaire escribió repetidas veces que el comercio, la libertad y el progreso eran inseparables. En el capítulo 6 veremos actitudes semejantes en las obras de Turgot, Adam Smith y Malthus. Vale la pena mencionar aquí que incluso un científico experimental como Joseph Priestley —honrado en todo el mundo occidental por sus obras sobre la ciencia y el cristianismo— defendía la idea del crecimiento económico y el aumento de la riqueza. En su libro *The Perfectibility of Man* (La perfectibilidad del hombre) John Passmore ha subrayado la diferencia entre la repugnancia por todo lo económico y sobre todo lo relacionado con el capitalismo, que se da en los círculos intelectuales del siglo XX, y la actitud de los racionalistas y filósofos radicales del siglo XVIII y de parte del XIX. Passmore presenta unas frases de Priestley en las que éste defiende el comercio y dice de él que «tiende a expandir sobremanera la inteligencia y nos cura de muchos prejuicios... Los hombres ricos e influyentes que actúan según los principios de la virtud y la religión, y ponen su poder al servicio del bien de su país, son los que más honores dan a la naturaleza humana, y la mejor bendición que pueda caer sobre las sociedades humanas».

Condorcet, que era un inspirado defensor de la igualdad, y que creía fanáticamente en la revolución francesa (pese a ser perseguido por la policía jacobina de Robespierre), también hablaba con pasión de la producción económica y el comercio. Declaraba por ejemplo que aunque

estas actividades todavía no hubieran proporcionado al mundo todo su potencial benefactor, lo harían en cuanto se aboliera la Iglesia y el despotismo político.

Hubo desde luego pesimistas en el siglo XIX, y hombres que se negaban a creer en los beneficios de la industria y el comercio. Incluso el propio John Stuart Mill se lamentó de algunos de los males más evidentes producidos por el sistema económico de su época, y escribió en los ya citados *Principles of Political Economy* un capítulo en el que defendía las virtudes del «Estado estacionario», es decir, el que ha renunciado al avance económico. Y mucho antes de mitad de siglo había poetas, novelistas y artistas que mostraban claramente su antipatía por lo que años antes William Blake había llamado «las oscuras y satánicas fábricas» creadas por la revolución industrial. Pero si se examinan las obras de los principales filósofos del progreso —Saint-Simon, Comte, Marx, y Spencer entre otros— no se encuentran más que alabanzas para la industria. Como sabemos, Marx trabajó por crear el socialismo, pero él y Engels insistían en que la infraestructura tecnológica y hasta organizativa del capitalismo no sería afectada por la llegada del comunismo. Como saben muy bien quienes hayan leído el *Manifiesto comunista*, para Marx y Engels el capitalismo era una de las maravillas de la historia universal, equiparable a las famosas siete maravillas del mundo antiguo.

De 1750 a 1900, había hombres que basaban su fe en principios físicos o biológicos, otros en principios económicos, tecnológicos y hasta religiosos o metafísicos, pero todos tenían fe en el progreso. Como indicaré más detalladamente en los próximos capítulos, hubo escépticos y enemigos de esta fe que trataban de sofocarla, pero eran una pequeña minoría. Para la mayoría de los occidentales, el progreso era, en palabras de Herbert Spencer, «no un accidente, sino una necesidad».

Es imposible hacer plena justicia en un solo libro —o en una docena— a esta fe en el progreso. En consecuencia, me he visto obligado a escribir dos capítulos, el 6 y el 7, divididos por temas, y he tratado de resumir en ellos las teorías del progreso profesadas en los siglos XVIII y XIX. En la medida en que los dos valores que más importancia tuvieron durante estos dos siglos para la generalidad de

sus pensadores fueron los de la libertad por un lado, y el de la legitimidad del poder por otro, he seleccionado estos dos valores como contextos para los ejemplos de las diversas manifestaciones de la fe en el progreso durante esta época.

Capítulo sexto

EL PROGRESO COMO LIBERTAD

Durante los siglos XVIII y XIX abundaron los historiadores, científicos, filósofos y, en general, intelectuales para los que la *libertad* era algo sagrado. Era, en consecuencia, inevitable que para muchas personas el objetivo último, la auténtica finalidad del progreso fuera el firme y cada vez más amplio avance de la libertad individual en todo el mundo. Los evidentes adelantos en los conocimientos humanos y el dominio del hombre sobre el mundo natural atestiguaban la realidad del progreso, pero para que siguieran produciéndose tales adelantos, pensaban estos hombres, era necesario suprimir lo más absolutamente posible todas las trabas que limitan la libertad de pensar, trabajar y crear. Para ellos, el criterio del progreso estaba dado por el grado de libertad de que gozara cada pueblo y cada nación.

TURGOT

Este notable pensador fue el hombre que más estrechamente vinculó los conceptos de libertad y progreso en el siglo XVIII. Su papel en la historia es doble: por un lado fue un filósofo del progreso (de hecho fue el primer filósofo del progreso, según declaración de Condorcet y otros); por otro, fue un economista teórico y práctico cuyos escritos y logros en la política fiscal del gobierno francés condujeron a Luis XVI a nombrarle jefe del departamento fiscal de la nación. Turgot consiguió llevar a cabo importantes reformas que fueron aclamadas por la sociedad, pero su mismo éxito le condujo al fracaso y cayó políticamente en desgracia precisamente por haberse creado la enemistad de los poderosos nobles a los que perjudicaban las reformas fiscales que él introdujo. Si algo tienen en común los dos Turgot —el juvenil filósofo del progreso y el maduro ministro de hacienda— es su devoción por la libertad individual.

Tenía apenas veintitrés años de edad cuando en diciembre de 1750 pronunció una conferencia en la Sorbona titulada «Revisión filosófica de los sucesivos adelantos de la mente humana». Inmediatamente adquirió reputación en los círculos intelectuales y filosóficos de París. Todos los historiadores coinciden en afirmar que la conferencia de Turgot es la primera declaración sistemática, secular y naturalista (aparte de un par de alusiones retóricas a la Providencia) de la idea «moderna» de progreso. En esta conferencia hacía una colorista descripción del «curso general del avance de la mente humana». Afirmaba que este avance estaba determinado «por una cadena de causas y efectos que vinculan el actual estado del mundo con todo lo ocurrido anteriormente». Al mirar a nuestro alrededor hoy en día, declaró Turgot, el mundo que nos han permitido conocer los navegantes y exploradores europeos, podemos ver «...todos los matices de barbarie y refinamiento... todos los pasos dados por la mente humana, la semejanza que existe entre los diversos pasos que ha ido dando la historia de todas las eras». Para comprender nuestro progreso, afirma Turgot, no necesitamos otro instrumento que la ciencia. «El filósofo natural construye hipótesis y observa sus consecuencias... El tiempo, la investigación, y el azar van acumulando observaciones, y desvelando las conexiones que unen entre sí los fenómenos.» Pero, ¿cuáles son los mecanismos que explican el progreso de la humanidad? Nos recuerda el discurso de Mandeville: los principales motores son «el egoísmo, la ambición y la vanagloria». «En medio de sus estragos las costumbres van suavizándose, la inteligencia humana se ilumina, las naciones aisladas se unen; los vínculos políticos y eco-

nómicos acaban por unir todas las partes del globo; y la totalidad de los seres humanos avanza siempre, a través de alternativas de calma y tempestad, de buena y mala fortuna, hacia un mayor perfeccionamiento». La conclusión que extrae finalmente Turgot concuerda con la naturaleza etnocéntrica de todas las reflexiones sobre el progreso que surgen a partir del Renacimiento: «¡Oh siglo de Luis el Grande, que tu luz ilumine también el reinado de su sucesor! ¡Que dure eternamente, que se extienda por toda la tierra! ¡Que los hombres sigan avanzando por el camino de la verdad! Mejor aún, ¡que lleguen a ser mejores y más felices!» No podemos dejar de señalar con cierta malicia que estas frases aluden a la imagen francesa de mejora y felicidad.

Lo que distingue la conferencia pronunciada por Turgot en la Sorbona es su capacidad de mostrar una trama de verdades y errores, adelantos y atrasos, períodos de crecimiento y períodos de ocaso, glorias y fracasos que, en su conjunto, dibujan una perspectiva global de progreso para el conjunto de la humanidad. Bury acierta cuando dice de Turgot: «Para él, todas las experiencias de la raza son parte del indispensable mecanismo del progreso, y no lamenta ni los errores ni las calamidades».

Los logros intelectuales de Turgot son francamente notables. Pero hay que hacer algunos comentarios si queremos dar un contexto completo que ilumine mejor su pensamiento. En primer lugar, resulta interesante saber que Turgot estudiaba, en la fecha que pronunció su discurso, en la *Maison de la Sorbonne*, es decir que era alumno de la facultad de Teología de la universidad. En segundo lugar, cuando ingresó en la Sorbona su propósito era pasar luego a la carrera eclesiástica, a fin de servir a la Iglesia Católica en una u otra posición (cuando terminó sus estudios universitarios sus planes habían cambiado). En tercer lugar, sólo seis meses antes de pronunciar la conferencia a la que acabo de referirme, Turgot pronunció otra titulada «Las ventajas que ha procurado a la raza humana el establecimiento de la cristiandad». Esta conferencia, que pronunció el mes de julio de 1750 no era simplemente una disertación sobre la cristiandad y los bienes que ha reportado a los hombres, sino que estaba estructurada de acuerdo con la ya conocida filosofía cristiana

de la historia iniciada por Eusebio y San Agustín. Turgot alaba el progreso, ciertamente, pero lo hace en la línea de pensamiento que ya conocemos: la Providencia como progreso. En cuarto lugar, Turgot mismo admitió que su pensamiento estaba profundamente influido por el *Discurso sobre la historia universal* del obispo Bossuet; esta obra fue también el modelo (por supuesto secularizado) seguido por Turgot en 1751, justo antes de su entrada en la administración pública, para su «Plan para dos discursos sobre la historia universal».

La primera conclusión que podemos extraer de todo esto es clara: en algún momento entre julio de 1750, cuando pronunció su conferencia sobre las ventajas que la cristiandad había reportado a los hombres y en la que se refería a la Divina Providencia como fuente de bendiciones, y diciembre del mismo año, que es cuando pronunció la otra conferencia, más secular y racionalista (aunque con las debidas alusiones a la Providencia), sobre el avance de la mente humana, Turgot debió perder parte de su fe en Dios o al menos su deseo de servir a Dios a través de la Iglesia Católica. Como hemos señalado antes, al año siguiente Turgot abandonó sus ambiciones eclesiásticas para entrar en el gobierno como funcionario; sus éxitos prácticos y sus obras teóricas le permitieron llegar al puesto más elevado de la jerarquía de la administración al tiempo que conquistaba la admiración de los principales intelectuales franceses. Pero aquí lo que me interesa es únicamente el hecho que, en relación con la idea de progreso, Turgot no abandonó la estructura de su primera conferencia, sino que se limitó simplemente a secularizarla. Turgot no fue el primero, ni tampoco sería el último, en introducir un contenido naturalista-racionalista en un andamiaje heredado del dogma cristiano.

La segunda conclusión que quiero extraer es más importante incluso. La experiencia que Turgot vivió en el ámbito de un solo año es el epítome del proceso intelectual que hemos estado estudiando, un proceso colectivo en el que se pasa de entender la Providencia como progreso a entender el progreso como Providencia. Como hemos visto, Bodin, los historiadores y profetas puritanos, Bossuet, Leibniz y Vico creían en el progreso de la humanidad tanto desde el punto de vista espiritual como ma-

terial. Pero aunque todos ellos prestaron cada vez mayor atención a los factores desencadenantes naturales y sociales de ese progreso, siempre aludieron a la Providencia como causa última de tal proceso, tal como hizo también Isaac Newton en el Escolio General.

Turgot no abandonó completamente la idea de la intervención de la Providencia en los seis meses que pasaron desde su primera conferencia hasta la que le ganó la admiración de París, pronunciada en diciembre. En el segundo discurso hay efectivamente un pasaje que empieza con estas palabras: «¡Santa religión! ¡Cómo podría olvidar la perfección de la moral... el brillo de los conocimientos de la humanidad sobre el tema de la divinidad!» Pero a pesar de esto hay pruebas suficientes para ver que durante estos seis meses, fuera cual fuere el motivo, Turgot empezó a centrar su atención en los temas seculares.

La principal de las obras de Turgot en relación con el tema del progreso es el plan para la «Historia universal», que fue redactado seguramente el año 1751, y que el propio Turgot admitió que estaba inspirada en el *Discurso* del obispo Bossuet. Pero a pesar de esta admisión el boceto de Turgot es original y muy completo. Empieza haciendo referencia a un «ser supremo» y a la «huella de la mano de Dios», pero a continuación nos encontramos con los perfiles esenciales de un tratado notablemente moderno sobre la evolución social. Tal como hemos indicado antes, Bossuet estableció sus épocas de acuerdo con principios religiosos; las épocas de Turgot se presentan en cambio como un proceso humano que se inicia con la cultura primitiva, sigue con el paso a la época de la caza, el pastoreo, después la agricultura y luego la navegación y el comercio. Trata de la aparición de los primeros gobiernos, todos ellos despóticos y de tipo monárquico, y de los primeros pasos de la humanidad hacia una liberación en relación con el despotismo político. «El despotismo perpetúa la ignorancia y la ignorancia perpetúa el despotismo... El despotismo es como un enorme peso apoyado en columnas de madera que acaba por debilitarlas, resquebrajándolas o hundiéndolas un poco más cada día.» Una y otra vez Turgot afirma la necesidad de la libertad como marco de la creatividad humana en todas sus manifestaciones, y declara que la consecución de la libertad —por parte

de las mujeres, los esclavos y los seres sometidos en todos los órdenes— es el principal objetivo del progreso humano. Habla de las migraciones, las invasiones y hasta de las guerras a la luz de los efectos que tienen en los procesos de ruptura de la inercia cultural o del aislamiento geográfico y cultural.

En el segundo plan de su historia universal la importancia que da a la libertad es aún mayor. Aquí lo que le preocupa desde la primera hasta la última palabra es el desarrollo de las artes y las ciencias a lo largo del tiempo. Rechaza la actitud de Montesquieu, que concedía gran importancia al clima y la situación geográfica como causas que explican el despotismo o la libertad, y afirma que los únicos factores que cuentan en esta cuestión son los culturales y sociales. Luego Turgot explica el origen probable de la lengua hablada y escrita, de las ciencias físicas y las artes prácticas, de las matemáticas, la lógica, la historia, la ética y la política. Uno de los elementos más brillantes de este esbozo de historia del progreso de los conocimientos humanos es la sucesión de análisis del fracaso de determinadas naciones en el momento en que éstas no consiguen superar cierto límite en su engrandecimiento, y su estudio de los motivos por los cuales la grandeza de los pueblos se ve seguida casi inmediatamente por frases de decadencia, y todo ello sin perder de vista ni por un momento el progreso global de la humanidad como un proceso constante e indudable. Turgot se muestra sensible a la importancia de la lengua de un pueblo en su creatividad:

Así como una lengua que ha llegado demasiado pronto a fijarse puede retrasar el progreso del pueblo que la habla, también una nación que ha adquirido demasiado rápidamente una forma permanente... puede encontrarse detenida en su progreso científico. Los chinos quedaron estabilizados demasiado pronto; se han convertido así en algo parecido a esos árboles a los que se les ha podado el tronco, de modo que sus nuevas ramas salen sólo al ras del suelo. Jamás pueden salir de la mediocridad.

En el siglo XVIII había muchos pensadores (por ejemplo Montesquieu) que buscaban causas y leyes naturales que pudieran explicar los diversos tipos de cultura y ci-

vilización que había en el mundo. Turgot fue el primero en decir que las diferencias eran sobre todo diferencias en la escala de progreso, diversos grados de avance en ese progreso. A Turgot le fascinaba la geografía pero, a diferencia de Montesquieu, su interés por este factor (que expresó en un manuscrito titulado *Plan para una obra de geografía política,* y que fue escrito al parecer al mismo tiempo que sus bocetos de «Historia universal») adoptaba el punto de vista histórico y de desarrollo. Turgot redacta por ejemplo prometedores resúmenes, siempre muy breves, de lo que serían unos «mapamundis políticos». Habría mapas de este tipo que describirían la situación y movimientos de las razas humanas, otros que mostrarían el establecimiento de las naciones, primero conjuntamente y luego en unos «mapas políticos» que mostrarían el desarrollo histórico y el ascenso al poder de cada una de las grandes naciones que integran la historia europea. En realidad Turgot está dando los primeros pasos de la geografía histórica. Una y otra vez subraya el peligro de adscribir fuerza causal a los datos geográficos por sí solos, sin referencia a su situación en la historia humana y a las fases del desarrollo de la humanidad.

Turgot utiliza repetidas veces la tipología tripartita que, como hemos visto, forma parte central de la historia de la idea de progreso desde sus orígenes. Pero para Turgot estas fases están siempre arraigadas en la sustancia de lo que describe en cada momento. Por un lado puede afirmarse que la humanidad, considerada como un todo, se ha desarrollado en tres fases —la de la caza y el pastoreo, la agrícola y la urbana-comercial— pero también se presentan estas tres fases en el desarrollo de cada una de sus principales instituciones: la lengua, las matemáticas, la pintura, etc. Cada una de ellas sigue su propia pauta de avance, y esta pauta es tomada por Turgot de la naturaleza de cada institución.

Si Turgot no hubiera escrito o hecho nada más que la obra sobre el progreso a la que acabo de referirme brevemente, eso sólo lo colocaría entre las principales lumbreras del siglo XVIII. Fue la admiración por los escritos de Turgot sobre el progreso lo que condujo a Condorcet a escribir una biografía suya. Las frases fragmentarias y casi telegráficas de los escritos sobre la «Historia universal» de Turgot hacen pensar en las grandes obras históricas que hubiera podido llegar a escribir si, en lugar de abandonar la universidad tempranamente, se hubiera quedado en la Sorbona dedicado a la investigación y la enseñanza. Es una obra que jamás llegó a crear y que jamás creará seguramente nadie.

Pero, como hemos dicho, Turgot dejó la Sorbona, abandonó su objetivo de convertirse en un miembro de la jerarquía de la Iglesia Católica, y se lanzó a la carrera que más fama le ha dado, la de miembro de la administración del Estado, en la que, hasta su caída política, alcanzó los puestos más elevados y conquistó la admiración general. Dentro de esta carrera, orientada fundamentalmente hacia las cuestiones de política financiera y fiscal, Turgot encontró tiempo para escribir algunos ensayos de economía que en algunos de sus puntos superan incluso los del propio Adam Smith. Joseph Schumpeter, en su *History of Economic Analysis* (Historia del análisis económico) escribió sobre Turgot que «no es exagerado decir que la economía analítica necesitó todo un siglo para llegar a donde hubiera podido llegar en sólo veinte años tras la publicación del tratado de Turgot, si hubiese habido alguien capaz de entender su contenido». Schumpeter afirma también que sólo a finales del siglo XIX aparecieron obras comparables a la de Turgot en el campo del análisis de los salarios, los precios y el capital.

La obra maestra de Turgot en sus trabajos económicos es el largo ensayo titulado *Reflexiones sobre la formación y distribución de la riqueza,* escrito en 1766 y publicado en 1769, varios años antes de la aparición de *Wealth of Nations* de Smith. La obra de Turgot se anticipa a la de Adam Smith en varios aspectos importantes. Como en el caso de Smith, su tesis consiste en afirmar que es necesario crear un sistema económico basado en la libertad individual, la autonomía del individuo respecto a los decretos y caprichos gubernamentales, y, sobre todo, la libre empresa.

Desde nuestro punto de vista lo más importante de estas *Reflexiones* de Turgot está relacionado con las obras del mismo autor sobre el progreso. En la «Historia universal», sobre todo en su primera parte, Turgot había esbozado el progreso normal de la empresa económica a través

de las tres grandes épocas, en las que la última, la de la libre empresa, se presentaba como una culminación. Turgot ve cada una de las épocas como resultado del progreso alcanzado en la anterior. En su edición de las obras básicas de Turgot en traducción inglesa, Ronald Meek observa:

> El principal objetivo de Turgot en las *Reflexiones* era investigar en qué forma funcionaba la «máquina» económica dentro de una sociedad en la que había tres principales tipos o clases de agentes económicos; los terratenientes, los asalariados y los *empresarios capitalistas*... Pero resulta incluso más notable su capacidad de percibir... que quizás la mejor forma de comprender el funcionamiento de esa «máquina» en la sociedad consiste en estudiar antes su funcionamiento *en el tipo de sociedad que la precedió históricamente,* y para después preguntarse qué cambios produjo la aparición de una nueva clase de empresarios capitalistas.

En pocas palabras, casi un siglo antes de Marx y su análisis del capitalismo como resultado de la historia y el desarrollo de la fase económica precedente, vemos que Turgot estudia el nuevo sistema económico precisamente en esos mismos términos: los del progreso y el avance en el tiempo.

Para Turgot la esencia del éxito de un sistema de manufactura era la libertad. La libertad, por un lado, del individuo frente a las costumbres, privilegios, rango y leyes que en toda Europa parecían amenazar el progreso del nuevo sistema incluso antes de que se pusiera en marcha. En su primera conferencia de la Sorbona, en julio de 1750, Turgot alabó el cristianismo sobre todo por su intervención en la puesta en libertad de los esclavos y otros grupos, por ejemplo el de las mujeres, que hasta entonces estaban sometidos por el mundo pagano. En su siguiente conferencia, la famosa pronunciada en diciembre, Turgot centró sus palabras en el progreso de las artes y las ciencias a lo largo de toda la historia, y, como he señalado, comenta a menudo lo indispensable que resultan la libertad y la autonomía individuales para el avance de las ciencias y las artes. En su boceto de los dos discursos sobre historia universal Turgot trata de demostrar que el progreso de las instituciones sociales y las leyes políticas ha

avanzado hacia una ampliación de las libertades. Sólo tenía que dar un corto paso para llegar a las ideas que presenta en sus *Reflexiones,* escritas quince años después. Esta obra puede ser considerada como una presentación detallada de la forma de libertad económica que, según Turgot, constituía la esencia del progreso. Podemos tomar a Turgot como el primero de los filósofos y economistas que defendieron el crecimiento económico como factor positivo del progreso en el mundo moderno. Tanto en la «Historia universal» como en las *Reflexiones* Turgot subraya que todas las formas de progreso de las artes, las ciencias, etcétera, dependen del crecimiento económico y los «excedentes económicos». A los veintitrés años Turgot había afirmado que las artes y las ciencias eran los verdaderos patrones sobre los que medir el progreso de las sociedades. En su madurez, al escribir las *Reflexiones,* estableció la relación de dependencia que había entre el progreso económico y el intelectual, y afirmaba que ambos dependían de la libertad de que gozaran los individuos.

Tal era la devoción de Turgot por la libertad de empresa que en una carta dirigida (después de haberse visto obligado a abandonar el ministerio de hacienda) a Richard Price, criticó el sistema de legislatura bicameral con poder ejecutivo independiente establecido entonces en los Estados Unidos de América, diciendo que esta multiplicación de poderes restringiría la libertad individual, tanto para el pensamiento como para la acción, en un grado mucho mayor que si hubiera un gobierno formado por un poder legislativo de una sola cámara y un ejecutivo muy limitado en sus facultades. Después de la muerte de Turgot, ocurrida en 1781, Price hizo pública su carta. Cuando la leyó John Adams, éste, en completo desacuerdo con su argumentación, escribió su notable obra en tres volúmenes titulada *Defense of the Constitutions of Government of the United States* (Defensa de las constituciones de gobierno de los Estados Unidos). Es un libro sobre el que trataremos cuando lleguemos a los filósofos del progreso de la época de la fundación de los Estados Unidos.

EDWARD GIBBON

Aproximadamente hacia la mitad de *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Grandeza y caída del Imperio Romano), Edward Gibbon, reflexionando sobre el poder de los bárbaros germanos, que fueron capaces de destruir toda una civilización, se pregunta si sería posible que también su propia civilización, la occidental, fuese igualmente destruida. El resultado de su meditación es completamente optimista. Afirma que habrá estados que emerjan y otros que se hundan, pero que no surgirá ninguno que «perjudique fatalmente... el sistema de las artes y las leyes que distinguen tan ventajosamente por encima del resto de la humanidad a los europeos y sus colonias».

Pero, prosigue, ¿no sería posible que esas partes de la tierra habitadas todavía por «naciones salvajes» lanzaran contra Europa unos invasores capaces de destruirla como ocurrió con las hordas enviadas por el norte de Europa y parte de Asia contra el Imperio Romano? Gibbon se muestra sereno y confiado al respecto. En primer lugar, el progreso de las artes militares en Occidente hace improbable que pueda triunfar un posible ataque por parte de los pueblos salvajes que, por definición, carecen de estas artes. Pero hay otro factor incluso más importante. Estas mismas naciones salvajes, dice Gibbon, pasarán también por un proceso evolutivo en el que sus ciencias y sus artes progresarán, bajo la tutela de Occidente. Gibbon nos tranquiliza diciendo que Europa

> ...está segura de cualquier futura irrupción de los bárbaros; pues, antes de poder conquistarla tienen que dejar de ser bárbaros. Sus graduales adelantos en la ciencia de la guerra irían siempre acompañados, como nos enseña el ejemplo de Rusia, con una mejora proporcional de las artes de la paz y la civilización; y esas mismas naciones acabarán formando parte de las naciones refinadas que, supuestamente, habrían de subyugar.

No parece desde luego que Gibbon haya siquiera presentido la posibilidad de que desde *dentro* mismo de la civilización europea surgiesen nuevas y más temibles formas de barbarie como las practicadas por Hitler y Stalin

a pesar del progreso de las artes y las ciencias. Es difícil averiguar, escribe Gibbon:

> hasta qué alturas puede esperar llegar la humanidad en su avance hacia la perfección; pero podemos suponer sin miedo a errar que ningún pueblo, a no ser que cambie el carácter de la naturaleza, volverá a caer en su barbarie original... En consecuencia podemos mostrarnos de acuerdo con la satisfactoria conclusión según la cual todas y cada una de las eras del mundo han incrementado, y siguen incrementando, la riqueza, la felicidad, los conocimientos y quizás incluso la virtud de la raza humana.

Para Gibbon no había ningún paralelismo entre la civilización occidental y la romana.

ADAM SMITH

El mismo año (1776) que apareció el primer volumen de la magna obra de Gibbon sobre el Imperio Romano salió también a la luz pública *Wealth of Nations* de Adam Smith. No cabe duda de que Smith destaca por encima de todos sus contemporáneos, incluyendo a Turgot y los fisiócratas, como máximo defensor de la libertad económica individual o, por decirlo con palabras del propio Smith, del sistema de «libertad natural». La influencia de su libro fue casi inmediata, pero no se agotó sino que durante todo un siglo siguió difundiéndose y penetrando hasta las esferas más altas del poder administrativo a ambos lados del Atlántico.

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones) no fue el primer libro de Smith. Diecisiete años antes, bajo la fuerte (aunque no exclusiva) influencia de su maestro escocés Hutcheson, Smith había escrito *The Theory of Moral Sentiments* (La teoría de los sentimientos morales). Hutcheson, que era discípulo de Shaftesbury, había hecho hincapié en las pasiones que tienden al altruismo y la cooperación que, según él, son los principales factores de la vida social y la

capacidad de los hombres para convivir de forma amistosa y constructiva. Gran parte del libro de Smith sobre los «sentimientos morales» adquiere sentido si se lee a la luz de las doctrinas de Hutcheson. Pero el lector atento también encuentra de vez en cuando ese interés por el egoísmo individual que tanta importancia adquirirá en la siguiente obra de Smith. No sé hasta qué punto se había fijado Smith en *La fábula de las abejas* de Mandeville, publicada el año 1714 y posteriormente en ediciones aumentadas los años 1723 y 1728. Es evidente sin embargo que conocía el libro y sus argumentaciones, que Mandeville resume perfectamente en el subtítulo: «Vicios privados, beneficios públicos». Como mínimo Smith tenía que haber oído las diatribas que Hutcheson lanzaba contra esta obra de Mandeville y su crítica de las tesis en ella expuestas, que se reducen a la idea de que es precisamente a través del complejo juego de inter-relaciones entre los egoísmos e intereses individuales que nacen la estabilidad y la prosperidad de las sociedades. Es lógico que al oír los ataques de Hutcheson Smith leyera el libro y que estudiara su doctrina.

La tesis de Mandeville aparece en la *Theory of Moral Sentiments* en cierto grado, pero lo fundamental de esta obra refleja más bien el pensamiento de Hutcheson, para quien las bases de la sociedad son los principios del altruismo y la cooperación. Para encontrar una muestra de la profunda influencia de Mandeville en Smith debemos pasar a su siguiente libro. En *Wealth of Nations* encontramos un nuevo planteamiento según el cual la fuente principal de la conducta humana y social es el egoísmo. Esta influencia de Mandeville es patente en la frase que más famosa se ha hecho de toda la obra:

> No esperamos nuestra cena de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino de la consideración que tengan para sus propios intereses. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su amor a sí mismos, y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de las ventajas que ellos obtienen.

Es decir: «vicios privados, beneficios públicos». Sin embargo, tal como han determinado varios estudiosos de la obra de Smith (empezando, al menos en mi propia experiencia, por *The House of Adam Smith* [La casa de Adam Smith] de Eli Ginsberg, cuyo profundo análisis apareció hace cincuenta años), la influencia de Mandeville no borró completamente la de Hutcheson. Es más difícil encontrar en *Wealth of Nations* huellas de la importancia del altruismo y la cooperación que en la obra anterior, y en ningún momento acude Smith a estos principios para establecer las bases de la economía. Pero no es descabellado declarar que Smith presentó los argumentos individualistas del segundo libro a la luz de lo que había dicho en el primero. Es justo afirmar que, precisamente porque el orden social ha sido cimentado por los valores e instituciones que derivan de los sentimientos altruistas y del principio de la cooperación puede haber, dentro de este orden previo, un sistema económico impulsado por el egoísmo. Y por lo que se refiere al precepto de Smith según el cual hay que fomentar la «libertad natural», o el *laissez-faire* —que se reduce a predicar que los gobiernos deben dejar de administrar directamente las vidas individuales— tampoco se puede olvidar la base de vínculos sociales pre-políticos.

Es inevitable clasificar la segunda obra de Smith como una obra de tema económico, y como la principal fuente de lo que con el tiempo recibiría el nombre de economía o economía política. Pero también es un texto de la historia de la idea de progreso. De hecho, ya llegaría a afirmar que el principal objetivo del libro no sólo es describir el progreso de la humanidad, sobre todo el progreso económico, sino también tratar de explicar las pautas de ese progreso, y sobre todo las raíces causales del progreso económico. En el libro abundan frases como «el progreso de las instituciones» o el «progreso de la opulencia»; si contáramos las veces que usa la palabra «progreso» tendríamos una cifra muy elevada. A Smith le fascinaba la historia que en su época se llamaba «hipotética», «natural» o «especulativa», es decir esas historias que no tratan de hacer una relación fáctica y personal de las experiencias de un pueblo o un estado particular, sino las que mediante la combinación de datos históricos, etnográficos y psicológicos tratan de presentar la *verdadera* historia del ser humano a través de las eras. En esta clase de obras históricas los autores trataban de encontrar las fuerzas universales que hacen funcionar los procesos y las fases del

desarrollo social y cultural que ha atravesado la humanidad a lo largo de su historia. Gran parte del libro de Smith estudia lo que actualmente llamamos «crecimiento económico», y no hace falta recordar que Smith era apasionadamente partidario de tal crecimiento.

Varias obras de Smith dan testimonio de su profundo interés por el desarrollo progresivo: las que tratan del origen del lenguaje, de la historia de la astronomía y del desarrollo de la jurisprudencia principalmente, pero también otras. Ronald Meek ha subrayado recientemente que Adam Smith utiliza la idea de progreso en sus conferencias sobre jurisprudencia y sobre la supervivencia de las diversas formas jurídicas a lo largo de la historia a fin de establecer las etapas por las que ha pasado la humanidad. Andrew Skinner nos ha proporcionado por su parte un número suficiente de pruebas textuales de que Smith trabajó en el seno de la misma perspectiva progresista-desarrollista que encontraremos en Marx y otros pensadores del siglo XIX.

Pero para hacer una demostración definitiva de la pasión que sentía Smith por la idea del progreso en la economía y también en otros órdenes de cosas, contamos con las elocuentes palabras de un contemporáneo suyo, su amigo y admirador Dugald Steward, que también fue profesor de economía política. En *The Life and Writings of Adam Smith* (Vida y obras de Adam Smith), Steward escribió:

> En los escritos de Mr. Smith, cualquiera fuese el tema que estuviera tratando, casi nunca se desperdicia la oportunidad de buscar en los principios de la naturaleza humana o en las circunstancias de la sociedad, el origen de las opiniones y las instituciones de las que habla...
>
> ...el principal objetivo de sus especulaciones es ilustrar las disposiciones establecidas por la naturaleza en la mente humana, y en las circunstancias de la situación externa del hombre, a fin de que se produzca un aumento gradual y progresivo de los medios de la riqueza nacional; y demostrar que el plan más eficaz para conducir un pueblo a su grandeza consiste en conservar ese orden de cosas indicado por la naturaleza, permitiendo a cada hombre que, *sin dejar de observar las reglas auténticas de la justicia*, persiga sus propios intereses a su manera, y lleve tanto su industria como su capital al campo de la más libre competencia con los de sus conciudadanos. (La cursiva es mía.)

A menudo los comentaristas de Smith, tanto sus admiradores como sus enemigos, olvidan esta crucial afirmación: «sin dejar de observar las reglas auténticas de la justicia». Para volver a mi anterior observación sobre lo que solía llamarse «el problema Adam Smith», en realidad no es tan difícil establecer la continuidad de las ideas expuestas en sus dos grandes obras, la *Theory of Moral Sentiments* y *Wealth of Nations*. Como hemos señalado, la primera puede ser considerada como el estudio de las fuerzas que fomentan la estabilidad de un orden social. Son estas fuerzas y este orden lo que permite que en esta estructura se manifiesten todas las expresiones de la industria individual y de la competencia que, sin la presencia de esos vínculos sociales pre-económicos, conducirían a la más pura anarquía. Smith defiende, efectivamente, la competencia, pero sólo una competencia que se desarrolle bajo el reino de la justicia.

A pesar de que en la actualidad suele pensarse lo contrario, Adam Smith era un hombre muy sensible a las necesidades de los pobres y los trabajadores. Uno de los principales argumentos que esgrime hablando de la competencia económica es que los obreros, «los trabajadores pobres», se beneficiarán de su existencia. Smith escribe:

> Merece seguramente la pena comentar que en el estado progresivo, mientras la sociedad avanza hacia nuevas adquisiciones, las condiciones de los trabajadores pobres, de la gran masa del pueblo, parece ser más feliz y cómoda. En cambio su situación es muy dura cuando la sociedad se encuentra en estado estacionario, y llega a ser miserable cuando entra en decadencia. El estado que progresa es en realidad el estado alegre y sano de todos los órdenes de la sociedad.

Para Smith no había nada peor para la eficacia económica de un país, o para la libertad, en general, de sus ciudadanos, que todo intento gubernamental de administrar o dirigir directamente los procesos económicos. Una y otra vez nos presenta ejemplos de lo perjudiciales que son las intervenciones de los gobiernos —que resultan dañinas tanto para los negociantes y los ricos como, *sobre*

todo, para los pobres— que tratan de destruir el equilibrio de la máquina económica. Cuando el gobierno actúa en esa dirección «retrasa, en lugar de acelerar, el progreso de la sociedad hacia la riqueza y la grandeza verdaderas; y disminuye, en lugar de acrecentar, el verdadero valor de la producción anual de su tierra y su trabajo». Por ello Adam Smith pedía constantemente a los gobiernos occidentales que suprimieran o al menos que redujeran las limitaciones a la libertad individual. Smith declara:

> Una vez suprimidos todos los sistemas de preferencias y restricciones, el sistema evidente y sencillo de la libertad natural se establece por sí solo. En este sistema cada hombre queda completamente libre, mientras no viole las leyes de la justicia, para seguir sus propios intereses a su manera, y para llevar tanto su industria como su capital al campo de la competencia con los de cualquier otro hombre o grupo de hombres.

En un sistema regido por la libertad «natural», no cabe un gobierno que pretenda intervenir en cuestiones «en las que se verá constantemente expuesto a innumerables engaños» pues para actuar correctamente debería poseer una sabiduría y unos conocimientos sobrehumanos. La tarea del gobierno debería limitarse por lo tanto a «supervisar la industria de los particulares, y dirigirla hacia los usos más adecuados a los intereses de la sociedad».

Para Adam Smith el gobierno sólo puede ejercer tres funciones legítimas: la defensa frente a los ataques de países extranjeros; la administración de la justicia; y el mantenimiento de las obras públicas, que han de ser pocas y esenciales.

Desde nuestro punto de vista el aspecto crucial de este pensamiento es que Smith no presenta su «sistema de libertad natural» basándose primordialmente en las preferencias personales o las razones individuales, aunque estos aspectos se encuentren también presentes. La base fundamental para Smith es la naturaleza del progreso, o el normal y necesario «progreso de la opulencia». Así lo afirma en su famoso capítulo titulado «El progreso natural de la opulencia», y por eso insiste a lo largo de sus páginas en declarar que, mientras que «de acuerdo con el curso natural de las cosas... la mayor parte del capital

de cada sociedad en fase de crecimiento se dirige en primer lugar a la agricultura, después a la manufactura y por fin al comercio extranjero», en todos los estados modernos europeos no ha ocurrido así, y este curso natural ha sido «invertido». Continúa diciendo Smith: «Este orden tan contrario a la naturaleza y tan retrógrado, fue introducido por los modos y costumbres de los anteriores gobiernos, y permaneció incluso después de que esos gobiernos fueran alterados».

Para Adam Smith, el motor del progreso humano —sobre todo del económico— es «el esfuerzo natural que hace cada individuo por mejorar su propia situación». Cuando nada impide que este esfuerzo natural pueda «ejercerse de forma libre y segura», él solo «sin ninguna ayuda» es capaz de «conducir la sociedad a la riqueza y la prosperidad» y hasta de «superar los mil impertinentes obstáculos con que la necedad de las leyes humanas se oponen a su actuación; aunque el efecto de esas obstrucciones siempre sea el de invadir parte de esa libertad o reducir su seguridad».

Adam Smith siente tal devoción por la libertad *individual* y el libre juego del egoísmo *individual* que advierte sobre la amenaza que podrían significar las asociaciones o combinaciones de hombres, más o menos voluntarias que, por su naturaleza, tienden a limitar las inclinaciones y libertad de movimiento de los individuos. Smith identifica astutamente, para luego condenarla, la tendencia de las personas que trabajan en un mismo campo a fijar o elevar los precios perjudicando de esta forma al público. «Raras veces coinciden personas del mismo oficio, aunque sea para diversión y esparcimiento, sin que tarde o temprano la conversación acabe en una conspiración contra el público o en alguna forma de elevar los precios.» También se muestra hostil frente a las corporaciones, y dice que «no tiene fundamento la opinión que dice que es necesario crear corporaciones para el mejor funcionamiento de cada negocio». En un sistema económico auténticamente libre la necesaria disciplina nace del miedo individual a perder un empleo o a perder clientes.

Es interesante resaltar que para Smith el talento se da en igual medida en todos los seres humanos. «Las diferencias del talento natural entre los individuos son, en

realidad, mucho menores de lo que solemos creer.» Las principales diferencias obedecen a las diversas «costumbres» y a la diferente «educación». La causa de las diferencias más útiles y creativas entre los hombres —es decir, la causa de las diferencias sociales— es la diversa «propensión a relacionarse, trocar e intercambiar... Y así como esta disposición constituye la diferencia de talentos, tan notable entre hombres de diferentes profesiones, también esta misma disposición es lo que hace tan útil esta diferencia».

Esta misma disposición es lo que origina el crecimiento y progreso de la división del trabajo, que es uno de los aspectos fundamentales de una sociedad próspera. Las naciones que más progresan lo hacen gracias a la división del trabajo y al desarrollo de los talentos individuales que, sin esa división, no hubieran emergido.

> Esta división del trabajo, de la que tantas ventajas derivan, no es consecuencia de la sabiduría humana que prevé y busca la opulencia general que tal división fomenta. Su causa es más bien una consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de cierta propensión de la naturaleza humana que no tiene en cuenta esa gran utilidad: la propensión a relacionarse, trocar e intercambiar unas cosas por las otras.

Otros autores —por ejemplo, los fisiócratas franceses, de quienes Adam Smith aprendió tantas cosas antes de la publicación de su *Theory of Moral Sentiments*— habían propuesto la abolición de los gremios y sindicatos afirmando que eran de carácter contrario a las leyes de la naturaleza. Después de Smith hubo otros que también atacaron esta clase de organizaciones basándose en el mismo principio. Pero creo que, ni antes ni después de Smith, hubo nadie que, como él, aliara tan ingeniosamente la doctrina de la libertad individual y lo que sin dudarlo Smith llamaba «el progreso natural de la opulencia». Su célebre referencia a una «mano invisible» que, según Smith, conduce a los individuos a lograr un máximo de bien público a través de sus esfuerzos por conseguir lo mejor para sí mismos, tiene que ser situado en el contexto más amplio de la filosofía del progreso de este autor.

> Buscando su propio interés, el hombre suele impulsar el de la sociedad mucho más eficazmente que cuando trata conscientemente de fomentarlo. Nunca he visto que hicieran grandes bienes los que decían comerciar o hacer negocios en pro del bien común. No es muy corriente que los comerciantes digan esto, y no hacen falta muchas palabras para disuadir a quienes lo dicen.

Adam Smith era, evidentemente, un hombre irónico además de un partidario de la libertad y un profeta del progreso económico.

LOS PADRES FUNDADORES

Si el año 1776 es famoso por la aparición de los clásicos de Adam Smith y Edward Gibbon (podríamos añadir el seminal *Fragment on Government* [Fragmento sobre el gobierno] de Jeremías Bentham), también es importante en la historia mundial porque es el año de la publicación de la Declaración de Independencia de las colonias norteamericanas. Este documento no es en sí de los más importantes para la historia de la idea de progreso, pero sus autores e inspiradores eran hombres que, empezando por quien lo redactó, Jefferson, tenían una gran fe en el progreso humano.

Es interesante señalar que en 1748 Turgot predijo la liberación de las colonias británicas de América del Norte antes de haber ingresado en la Sorbona. Esta predicción se encuentra en su ensayo *Investigaciones sobre las causas del progreso y la decadencia de las ciencias y las artes*, que consiste en una serie de notas fragmentarias y no muy estructuradas, aunque brillantes, sobre los procesos de expansión y decadencia, que sin duda utilizó como base inmediata para las dos conferencias que pronunció en la Sorbona y que ya hemos analizado. En estas «Investigaciones» Turgot medita un momento sobre el papel de las colonias en la historia. Dicen de ellas que son «frutos que cuelgan del árbol hasta que han recibido de él suficiente alimento; después se sueltan, caen y forman nuevos árboles». Turgot escribe: «Cartago hizo lo mismo que había hecho Tebas, y lo que algún día hará América». Sa-

bemos que a lo largo de toda su vida Turgot mostró auténtica admiración por los logros de los norteamericanos. Incluso en los últimos años de su vida, cuando ya no ocupaba ningún cargo político y vivía prácticamente secuestrado en su casa, siguió interesado por las cosas americanas. En la carta a Richard Price que he mencionado, Turgot llegó hasta el extremo de declarar que «América es la esperanza de la raza humana».

Este sentimiento era compartido por otros. Antes que él hubo algunos, como por ejemplo Buffon, que declararon que el continente americano jamás podría ser la base de una auténtica civilización. Pensaban estos hombres que el nuevo continente no tenía suficientes recursos naturales, y que todas las formas de vida animal y humana de América eran inferiores por naturaleza a las europeas. De ahí que Buffon y otros negaran la posibilidad de progreso. Pero los americanos no tardaron en contestar. Franklin, Jefferson, John Adams y Benjamin Rush dirigieron el contrataque. Acumulando pruebas de todas clases —geológicas, botánicas, zoológicas, fisiológicas, etcétera— los americanos demostraron que América era joven y fuerte y que podía proporcionar una base de recursos mucho mayor que cualquier país europeo. En sus *Observations Concerning the Increase of Mankind* (Observaciones sobre el crecimiento de la población) de 1775 Franklin utilizó el dato del rápido aumento de población que experimentaba América del Norte como argumento fundamental a favor de su predicción según la cual América del Norte se convertiría en una grande y poderosa civilización. En 1785 Jefferson contestaba todavía a Buffon —en las *Notes on the State of Virginia* (Notas sobre el estado de Virginia)— y trataba de demostrar que la naturaleza americana no era inferior a la de otras partes del mundo. También declaraba que los americanos, tanto los inmigrantes como los indios, eran como mínimo iguales y quizás incluso superiores a los tipos físicos europeos. Como prueba de la superioridad física y mental de los americanos aludía a la derrota sufrida frente a ellos por los ejércitos coloniales británicos.

A finales del siglo XVIII ya no eran tan frecuentes las declaraciones del estilo de la de Buffon. Los logros de los norteamericanos en diversos campos eran demasiado evidentes como para seguir diciendo que tenían pocas probabilidades de establecer una civilización. Lo corriente entre los europeos era más bien seguir la línea de la declaración hecha por Turgot en 1748. Dos de los escritores que seguían esa línea eran Voltaire y Condorcet. En sus *Cartas filosóficas* Voltaire declaró que América del Norte había mejorado todo lo bueno que había en Inglaterra. Los cuáqueros de Pennsylvania, afirmaba Voltaire, ya habían creado «esa edad de oro de la que hablan los hombres». El Abbé de Raynal (que anteriormente había sido partidario de la tendencia despectiva de Buffon) dijo de América del Norte que era «un nuevo Olimpo, una nueva Arcadia, una nueva Atenas, una nueva Grecia». Y Condorcet, en su predicción sobre la nueva fase del progreso de la humanidad, ponía a América del Norte como ejemplo de civilización, como modelo para las naciones que quisieran progresar hasta el máximo.

Como era de esperar, también en América del Norte había numerosos pronunciamientos de esta clase. Los principales Padres Fundadores insistían en que la humanidad había progresado mucho en el pasado y aseguraban que, con Estados Unidos a la vanguardia, todavía se darían nuevos y trascendentales pasos en esa dirección. Aunque algunos de ellos, conocedores de la cultura clásica grecorromana, hablaban a veces del ciclo de crecimiento y decadencia experimentado por tal o cual nación concreta, y también de la fragilidad de la naturaleza humana, las declaraciones más numerosas e importantes son de sentido contrario. Jefferson, John Adams, Franklin, Paine y otros tenían una fe inconmovible en el progreso.

En esta época se produce una relación parecida a la que hubo antes en Europa entre el puritanismo (ahora norteamericano) y la filosofía del progreso secular. No tenemos aquí espacio suficiente para dar cuenta de las creencias más importantes de los puritanos en los siglos XVII y XVIII. Pero de todos modos tenemos que dar al menos algunos datos. El historiador David Levin ilumina el tema en su reciente estudio de Cotton Mather. Levin señala que el año 1699, el padre de Cotton, Increase Mather, expresó repetidas veces en público su seguridad de que el Milenio se acercaba y su creencia de que Nueva Inglaterra —separada ya de la metrópoli— sería una Nueva Jeru-

salén. Levin muestra también de forma clara que el propio Cotton Mather combinaba en su pensamiento juvenil las mismas tendencias de fe en el Milenio e interés por las artes prácticas y las ciencias que hubo en la Inglaterra puritana. Cotton Mather creía que los tres principales acontecimientos de la era moderna eran el descubrimiento de América, el resurgimiento de las artes y las ciencias, y la Reforma. Como escribe Levin, Cotton «alababa a Roger Bacon, reverenciaba a Robert Boyle, admiraba a Isaac Newton y hablaba de demonios, brujas y ángeles como de fenómenos tan reales como la gravedad». En sus primeros años Cotton Mather, basándose en sus asiduos estudios bíblicos y en la observación de los acontecimientos de su época, declaró estar convencido de que el Milenio llegaría el año 1679. Es interesante señalar que Cotton Mather se refirió, antes de lo que lo hiciera Franklin, a la tasa de crecimiento de la población norteamericana en relación con la europea, como argumento en favor de su tesis de que América sería escenario del Milenio.

En el pensamiento de esta época encontramos una tendencia continua de signo puritano que muestra una clara fe en el progreso, y que llega hasta la aparición de los Padres Fundadores y sus obras. Esta tendencia era en su casi totalidad espiritualista y hablaba casi siempre de la inminencia del Milenio durante el siglo XVII. Al empezar el siglo XVIII el pensamiento fue cambiando y fue mucho más corriente la aparición de declaraciones de fe en el progreso material. Así lo muestra Perry Miller en su impresionante estudio de Jonathan Edwards, que durante muchos años fue el único pensador norteamericano comparable por su talla filosófica a los pensadores europeos. Aunque siempre fue un hombre religioso y puritano (al fin y al cabo es la principal figura del «despertar americano» de los años 1730-60), Edwards fue dando poco a poco a sus escritos teológicos unos rasgos nuevos al interesarse cada vez más por cuestiones de tipo psicológico, sociológico, económico y político. Ya sé que entre los estudiosos del puritanismo la interpretación que ha hecho Perry Miller de la «modernización» de Edwards y su evolución ha sido muy discutida, pero desde fuera del ámbito de la polémica puede afirmarse sin temor a equivocación que hay en Edwards fuertes indicios de modernización que

luego serían recogidos por sus sucesores. Y estos signos se dan especialmente en el campo de la fe en el milenio y el progreso. Aquí podemos citar las palabras escritas por Sacvan Bercovitch en *The American Jeremiad* (El lamento americano). Hablando de la dirección hacia la que avanzaba el pensamiento de Edwards, Bercovitch dice: «En primer lugar, Edwards puso en marcha las tendencias pronacionalistas de Nueva Inglaterra. Heredó la idea de un nuevo pueblo elegido, y además amplió el marco que esta idea abarcaba, haciendo que incluyera no sólo los santos varones teócratas de la provincia que se habían establecido en Nueva Inglaterra, sino también los hombres que estaban naciendo en América».

Bercovitch indica que Edwards hace hincapié en la idea de proceso. Aunque no estoy de acuerdo con él cuando niega tal interés por la idea de proceso en los puritanos ingleses (que según Bercovitch estaban más interesados en el resultado final del Milenio que en el proceso que lo provoca), es indudable que los norteamericanos centraron su interés en el proceso. «Edwards —escribe Bercovitch—, al cambiar el guión del último acto, fundió el conjunto de la evolución en un único todo humano-divino (y natural-divino).» Exactamente. Las raíces de Edwards son puritanas. Los orígenes de su filosofía «humana-divina», cuya consecuencia es la inevitabilidad del Milenio, no pueden separarse de las ideas de los puritanos norteamericanos del siglo XVII, que creían que el progreso era algo esencialmente divino. Pero la carta de la *Virginia Gazette* de 1737 que he citado, y las ideas de los Padres Fundadores —tanto anteriores como posteriores al triunfo de la revolución americana—, sólo pueden ser entendidas cabalmente si se tienen en cuenta las tendencias neo-seculares, humanas y materiales que hay en los escritos del principal teólogo norteamericano de esta época. Al igual que en Europa, todavía hacía falta el *imprimatur* de lo sagrado para legitimizar lo político y social.

Confío en que nada de lo dicho hará pensar que trato de minimizar la importancia de la influencia que tuvo en América del Norte el pensamiento europeo de la Ilustración. Los norteamericanos, tanto los seglares como los líderes religiosos, leían atentamente los escritos de Locke, Hume, Montesquieu, Priestley, Price y también de muchos

enciclopedistas y otros autores europeos. Tampoco debemos olvidar que América del Norte tuvo también su Ilustración a finales del siglo XVIII. Pero, tal como ha mostrado Henry May en *The American Enlightement* (La Ilustración norteamericana), resulta imposible separar en América del Norte las tendencias religiosas de las seculares, o comprender la Ilustración americana bajo su dura corteza protestante. También en Europa hubo hombres de la Ilustración que, como Lessing, Herder, Kant y Priestley, conservaron su fe cristiana al lado de la fe en la ciencia. Pero otros muchos ilustrados europeos (sobre todo los franceses) lanzaron, en un grado que no llegó a conocerse en la América de aquella época, unos furiosos ataques contra el cristianismo.

Ernest Tuveson, en su libro *Redeemer Nation: The Idea of America's Millenial Role* (La nación redentora: La idea del papel milenario de América del Norte), ha presentado juntas las corrientes de pensamiento religioso-apocalíptico y racional-político que se dieron entonces en América del Norte. Como he señalado antes, una de las víctimas de la Gran renovación fue el dogma agustiniano de una humanidad única e indivisible como conjunto que experimenta realmente el progreso. Este dogma no pudo sobrevivir los ataques de los nacionalismos que surgieron con la llegada de la Reforma protestante; como hemos visto, los grandes hombres de la Reforma tenían un profundo sentido nacionalista. Fue así como apareció gradualmente la idea de la nación como una especie de ente redentor en el proceso del desarrollo histórico. Una idea que fue fomentada con tanta fuerza por los hombres de espíritu religioso como por los nacionalistas políticos. Como demuestra Tuveson, esta idea de la nación redentora brotó en América del Norte con más fuerza que en ningún otro lugar. Escribe Tuveson que

> ...la teoría milenarista protestante nació acompañada de la necesidad de encontrar una nación o grupo de naciones elegidas. Si la historia es un teodicea, si la redención es histórica además de ser individual, si el mal acabará siendo extirpado de la tierra por medio de grandes enfrentamientos, es lógico que Dios actúe a través de grandes núcleos de hombres; tiene que haber unos hijos de la luz y unos hijos de las tinieblas geográficamente situados, y tiene que ser posible señalar en un mapa dónde está la ciudad de Dios y dónde la ciudad del Mundo.

Las afirmaciones del progreso que aparecen en la América de los siglos XVIII y XIX no pueden separarse casi nunca del convencimiento de que Estados Unidos era una nación predestinada, una nación cuya misión era redimir a todos esos países (tanto europeos como de otras partes del mundo) que seguían aferrados a ideas obsoletas y encadenadas. El éxito de la guerra revolucionaria contribuyó a intensificar la idea de que se había alcanzado el Milenio o de que estaba a punto de venir. Como ha escrito Bercovitch, las expresiones «milenio político» y —más utilizada ésta— «milenio americano», eran frecuentísimas en los discursos y escritos de las últimas décadas del siglo XVIII, y continuarían oyéndose en el siglo XIX. Según Bercovitch:

> El milenarismo norteamericano permeó todas las capas del pensamiento social. Los educadores pensaban planear una «revolución espiritual» que conduciría la humanidad a la perfección. Los reformadores políticos y morales anunciaban sus programas como «la consumación revolucionaria del designio de Dios». Pensadores destacados decían que era necesario que la tecnología «revolucionase la tierra» hasta convertirla en un «paraíso humano-divino» en el que junto al empleo de la fuerza mecánica habría una revitalización general... imaginativa, utópica y trascendente; el espíritu adquisitivo «tipificaría» la «infinita» capacidad del alma humana de penetrarlo todo. Para los líderes laborales, la Revolución era «la justificación postmilenaria del sindicalismo».

Del mismo modo que la idea puritana del Milenio acabó transformándose en la política milenarista que debía ser dirigida por el gobierno de los Estados Unidos, la idea puritana del *avance* de la humanidad hacia un futuro milenio se convirtió poco a poco en una visión mucho más secularizada del carácter de este progreso. Pero no por ello se prescindió de los atributos —de origen religioso— de inexorabilidad y necesidad del progreso. Muchos americanos creían que la nueva nación produciría algo así como una redención terrenal por medio de la expansión de la comunidad política, y pensaban asimismo que los

largos años del pasado eran una lenta preparación que tenía por objetivo la aparición de los elementos de cultura, materiales y espirituales de que gozaba América del Norte en aquellos momentos. La Revolución había sido la comadrona que había contribuido al nacimiento de aquella nueva y santa república, pero nada más. Era mucho más importante captar otra idea, el papel de los recién creados Estados Unidos de América —que no eran más que un diminuto sector de un grandísimo continente— en la marcha de la humanidad hacia etapas cada vez más elevadas de conocimiento y bienestar. Para la gran mayoría de los norteamericanos, la nueva nación ocupaba exactamente el papel de vanguardia de la marcha de la humanidad. En uno de los pasajes más fascinantes de la literatura del progreso, Jefferson, que tenía ya ochenta y un años —moriría al cabo de dos años—, hizo una revisión de los adelantos que había visto a lo largo de su vida. Lo que hace especialmente interesante esta revisión es que utiliza el continente americano como cuadro que, visto con la perspectiva adecuada, podría servir como ejemplo del progreso de toda la especie humana:

> Supongamos que un observador filosófico empieza un viaje desde los remotos poblados habitados por los salvajes en las Montañas Rocosas, en dirección Este, hacia nuestra costa. Vería que los salvajes viven en la fase más primitiva de asociación mutua, y que sus vidas están gobernadas solamente por las leyes de la naturaleza... Después encontraría en la frontera a los que viven en el estado pastoral, que crían ganado para compensar la falta de caza... y así en este progreso iría viendo los diversos matices del avance de los hombres hasta llegar al que por ahora es su estado más avanzado, el de nuestras ciudades costeras. Este viaje equivale de hecho a una revisión en el tiempo del progreso del hombre desde la infancia de la creación hasta la actualidad. Y nadie puede decir dónde se detendrá este progreso. A lo largo de los siglos la barbarie ha ido retrocediendo conforme se iban dando nuevos pasos adelante, y confío que con el tiempo acabará por desaparecer de la tierra.

Ni Turgot, ni Condorcet ni ningún otro filósofo europeo del progreso hubiera podido mejorar esta combinación del método antropológico con la fe en el inevitable perfeccionamiento de la situación del hombre en la tierra.

Incluso John Adams, a menudo amargo y a veces hasta pesimista, mostró una elocuente sensibilidad ante el fenómeno del progreso humano. En el prefacio de la *Defense of the Constitutions of Goverment of the United States*, sus primeras palabras son éstas:

> Durante los tres o cuatro últimos siglos, las artes y las ciencias en general han seguido un curso regular de progreso. Los inventos de las artes mecánicas, los descubrimientos de la filosofía natural, la navegación y el comercio, y el avance de la civilización y la humanidad, han hecho que se produjeran en la situación del mundo y en el carácter humano unos cambios que habrían asombrado a las más refinadas naciones de la antigüedad. Los esfuerzos que siguen haciéndose acabarán por convertir Europa en una comunidad o una familia cada vez más unificada. Incluso en la teoría y práctica del gobierno se han introducido mejoras en todas las monarquías.

Pero el tema fundamental del libro consiste en afirmar los adelantos mucho mayores que ha experimentado América del Norte gracias a las constituciones con que cuentan sus estados individuales y la nación considerada globalmente. Para John Adams estas constituciones tienen por objetivo esencial la separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Este no es el lugar más apropiado para describir la ingeniosa y erudita defensa que hace Adams del principio de la separación de poderes. Lo que me interesa es subrayar la relación que hay entre sus argumentos y su fe en el progreso. Su confianza en el futuro aparece claramente en este párrafo:

> Las instituciones que han sido creadas ahora en Estados Unidos necesitarán más de dos mil años para agotarse. Es por ello que resulta de la mayor importancia que las cosas se hagan bien desde el principio. Si arrancan mal nunca podrán regresar, como no sea gracias a un accidente, al buen camino. Conociendo como conocemos la historia de Europa, y la de Inglaterra en particular, sería una locura incomparable volver a las instituciones de Woden y Thor, como nos aconsejan algunos...

Esto último es una acre referencia a las críticas de Turgot. Es interesante señalar, para ver en qué medida

creía Adams en el progreso, que años después, en una de las muchas cartas que escribió a Jefferson, se refirió a este prefacio e incluso lo citó. Parece que se sentía molesto por las acusaciones —según él injustas— que habían lanzado contra él ciertos sectores por haber «recomendado a la Juventud que "mire atrás y no hacia adelante" cuando busque consejos que le permitan mejorar». A continuación Adams cita el pasaje del prefacio reproducido aquí (el que empieza «Durante los tres o cuatro últimos siglos...») y subraya sus propias referencias al progreso.

Benjamin Franklin expuso en diversos momentos sus ideas acerca del progreso de la humanidad. La carta escrita en 1788 al reverendo John Lanthrop bastará para dar la medida de cuál era su pensamiento:

...hace tiempo que comparto los sentimientos que tan bien expresáis vos acerca de la felicidad creciente de la humanidad, los adelantos de la filosofía, la moral, la política y hasta de las cosas más simples de la vida corriente, gracias a la invención y adquisición de nuevos utensilios e instrumentos, y ello hasta tal punto que a veces siento deseos de haber nacido dentro de dos o tres siglos. Porque las invenciones y los adelantos son muy prolíficos y generan nuevas invenciones y adelantos. El progreso actual es muy rápido.

Franklin termina su carta diciendo que si «el arte de la medicina» mejora en proporción a los adelantos que se están produciendo en otros campos, «es posible que podamos llegar a evitar las enfermedades, y vivir tanto tiempo como los patriarcas del Génesis». En una carta dirigida el año 1780 a Joseph Priestley, Franklin escribe: «Es imposible imaginar a qué alturas podemos llegar dentro de mil años, gracias al constante aumento del poder del Hombre sobre la Materia». (La expresión «mil años» era la primera que acudía a la mente de un hombre tan conocedor del milenarismo puritano como Franklin.)

Creo que no está fuera de lugar citar aquí a Priestley, el hombre a quien iba dirigida esta carta de Franklin. Pues este gran científico, que nació en Inglaterra y realizó allí sus principales obras de ciencia experimental, acabó viajando a los Estados Unidos buscando refugio tras haber sido vejado por una muchedumbre de Birmingham que quemó su casa, su biblioteca y su laboratorio acusándolo

de simpatizar con la revolución francesa y de haber criticado a Burke. No hace falta decir que fue muy bien recibido en los Estados Unidos, pues de hecho algunas personalidades de este nuevo país le habían invitado. Fue a recibirle al puerto de Nueva York el gobernador Clinton, se le ofreció una cátedra de Química en la Universidad de Pennsylvania, y Jefferson lo invitó a ayudarle en la planificación y puesta en marcha de la Universidad de Virginia. Pero Priestley decidió quedarse a vivir en la frontera de Pennsylvania, confiando que los amigos que había dejado en Europa fueran a reunirse con él para fundar allí una utopía libertaria.

Priestley es uno de los grandes cerebros de la Ilustración que a pesar de sus trabajos científicos no sintieron necesidad de abandonar sus creencias religiosas. Y en este sentido era capaz de arremeter por escrito contra Gibbon y Hume por sus ataques contra la fe cristiana, y siguió siendo un fiel miembro de la iglesia unitaria hasta su muerte. Su fe en el progreso de la humanidad no cedió nunca, como demuestran estas palabras citadas por Commager:

Contemplo arrobado el glorioso aspecto de la naturaleza, y admiro su maravillosa constitución, cuyas leyes se despliegan ante nuestra vista todos los días... La sociedad civil está todavía en su infancia, y apenas si empezamos a conocer el mundo mismo. No conocemos más que superficialmente el verdadero valor de las pocas cosas de las que sabemos un poco y que sólo ahora empezamos a bautizar y clasificar. Sin duda, los ciudadanos del mundo sabemos que sobra lo inmenso que puede ser el progreso futuro.

En Estados Unidos Priestley pudo disfrutar de la compañía de los miembros de la Sociedad Filosófica Americana, de Filadelfia, fundada años atrás por Benjamin Franklin con la esperanza de reunir periódicamente a los que estuvieran interesados en el desarrollo de las ciencias y las artes. La fe de Priestley en el progreso era indudablemente de carácter milenarista. Así lo demuestran estas palabras suyas:

Los hombres harán cada vez más fácil y cómoda su vida en este mundo; probablemente prolongarán su existencia en él, y cada día serán más felices tanto personalmente como

en colectividad, y creo que aumentarán sus deseos de comunicar felicidad a los otros. De modo que, cualquiera haya sido el estado original del hombre en la tierra, su etapa final será gloriosa y paradisíaca en una medida mucho mayor de lo que podamos **imaginar.**

El único hombre de este siglo que supera la elocuencia retórica de Priestley al hablar del futuro es el inglés William Godwin.

Jefferson fue uno de los norteamericanos que aun estando seguros de que los hombres progresaban creían que había que introducir reformas que fomentasen ese progreso. Es muy conocida su inclinación a la vida agrícola. El párrafo que sigue muestra tanto esta preferencia como su interés por el progreso. Lo he entresacado de la Pregunta 19 de sus *Notas*:

> A veces ha habido circunstancias accidentales que han retrasado el progreso y avance de las artes; pero en general, dentro de cada sociedad se puede saber en qué relación están las partes sanas y las enfermas midiendo la proporción de agricultores en relación con las de los hombres dedicados a las demás actividades, y esta relación es un buen barómetro para conocer cuál es su grado de corrupción.

Es interesante señalar que François Jean Chastellux, autor de *Viajes por Norteamérica, 1780, 1781 y 1782*, una obra basada en sus experiencias como general francés durante la guerra revolucionaria, no opina igual que Jefferson. Años antes Chastellux había escrito un libro muy leído, aunque discutido, sobre el progreso de la felicidad humana, en el que afirmaba que el progreso es mayor cuanta mayor sea la libertad de una sociedad. Cuando el presidente del *William and Mary College*, donde fue aceptado como miembro del claustro, le pidió que pusiera por escrito sus opiniones sobre las perspectivas futuras de las artes y las ciencias en América del Norte, Chastellux declaró, justo antes de regresar a Francia, que confiaba totalmente en que el progreso de los conocimientos en los Estados Unidos sería constante, y que lo mismo ocurriría en el campo de las bellas artes. Pero Chastellux añadió que los norteamericanos tenían que prestar más atención al desarrollo de sus ciudades (cinco en aquel momento) pues las artes

y las ciencias —decía Chastellux— sólo se desarrollan bien en un ambiente urbano. El campo es importante, pero es necesario que sus habitantes puedan estar cerca de las ciudades.

Tom Paine, que aunque nació en Inglaterra era un gran patriota norteamericano, y cuya obra más conocida, *The Rights of Man* (Los derechos del hombre), era una réplica contra la visión pesimista y crítica de Burke sobre la revolución francesa, hablaba también con acentos arrobados del futuro de la sociedad de los Estados Unidos:

> Dado el rápido progreso de los Estados Unidos en todos los campos, es lógico concluir que si los gobiernos de Asia, Africa y Europa hubieran empezado sobre un principio similar al que fundó los Estados Unidos, o no se hubieran visto sometidos rápidamente a la corrupción, a estas alturas hubieran debido llegar a un nivel muy superior al que actualmente tienen.

Por otro lado, la nueva nación también encontró poetas que cantaron su confianza en la grandeza de su presente y lo inevitable de su futuro progreso. Los poetas norteamericanos contaban desde luego con un ilustre precedente europeo. En 1726 el obispo Burke escribió estos famosos versos:

Westward the course of empire takes its way;
The four first Acts already past,
A fifth shall close the Drama with the Day;
Time's noblest offspring is the last.

(Hacia el oeste se encamina el imperio; / Concluidos ya los cuatro primeros actos, / habrá un quinto con el que concluya la obra; / El último es el más noble hijo del tiempo.)

En 1749 Timothy Dwigth, uno de los «ingeniosos de Connecticut», escribió:

All Hail, thou western world; by heaven designed
Th'example bright, to renovate mankind.
Soon shall thy sons across the mainland roam;

And claim, on far Pacific shores, their home;
Their rule, religion, manners, arts, convey
And spread their freedom to the Asian sea.

(Saludos, mundo occidental, que el cielo dictó / que fueras ejemplo brillante para la renovación de la humanidad. / Pronto cruzarán tus hijos tu continente; / Y convertirán las costas del Pacífico en su hogar; / Y allí llevarán su gobierno, su religión, costumbres y artes / y extenderán su libertad por el asiático mar.)

Philip Freneau, el más conocido de los poetas norteamericanos que celebraron las glorias de la Revolución y su misión en el mundo, escribió:

And men will rise from what they are;
Sublimer, and superior, far,
Than Solon guessed, or Plato saw;
All will be just, all will be good.
That harmony «not understood»,
Will reign the general law.

(Y los hombres serán / más sublimes, superiores, más / de lo que Solón imaginó, de lo que vio Platón / pues todo será justo, y todo será bueno / y esa armonía «incomprensible» / será la ley del mundo.)

Cerraremos esta somera revisión de los poetas citando a Joel Barlow, autor de *The Columbiad* (La columbiada). América, predica Barlow, fue destinada por la Providencia a la visión de demostrar con sus ejemplos y preceptos cuál es la naturaleza del verdadero progreso, a fin de que el mundo se aprovechara de sus enseñanzas:

For here great nature with bolder hand,
Roll'd the broad stream and heaved the lifted hand;
And here, from finisht earth, triumphant trod,
The last ascending steps of her creating God.

(Pues aquí la gran naturaleza con más osada mano / hizo correr anchos ríos de aguas agitadas; / y aquí, terminada

la tierra, ascendió triunfal / los últimos peldaños hacia Dios Creador.)

Para resumir el respeto que se sentía en la época de los Padres Fundadores de América por las artes y las ciencias, y la estrecha relación que estos hombres creían ver entre el progreso y el conocimiento, que citar la sección 8 del artículo 1 de la Constitución de los Estados Unidos:

El Congreso tendrá poder...
Para fomentar el progreso de la ciencia y de las artes útiles, asegurando por tiempo limitado a los autores e inventores el derecho exclusivo a sus escritos y descubrimientos.

El Dr. Robert Goldwin, que es un estudioso de los temas constitucionales —y que fue quien dirigió mi atención a este texto que acabo de citar—, afirma que este pasaje es el único de toda la Constitución (aparte de las enmiendas, naturalmente) en el que aparecen explícitamente referencias a los «derechos» individuales. Es evidente por tanto que a juicio de quienes redactaron la Constitución, no había nada tan importante a la hora de fomentar la prosperidad y el bienestar de la nueva nación como dar seguridades a las mentes creadoras.

La tendencia que tan majestuosos inicios tuvo en el siglo XVIII, gozó de una continuación grandiosa a lo largo del XIX. La idea de que los Estados Unidos de América tenían una misión muy especial en la historia del progreso de la humanidad vuelve a aparecer en diversos autores y con variadas formas. Recordemos por ejemplo el medio siglo de investigaciones y publicaciones históricas de George Bancroft, cuya historia de Norteamérica en diez volúmenes tiene como tema central nada menos que el inexorable proceso de despliegue de la «épica de la libertad». O los concurridos discursos de John W. Draper en Nueva York, en los que defendía su tesis según la cual la historia norteamericana encarna «un proceso de avance social... tan sujeto al control de las leyes naturales como pueda estarlo el del crecimiento corporal de un hombre». O cualquiera de los innumerables oradores del 4 de Julio, pues todos hablaban en tan memorable fecha de su confianza absoluta en el progreso. Incluso Emerson, que tanto

criticó los valores de la sociedad norteamericana, se preguntaba en su ensayo *Progress of Culture* (El progreso de la cultura): «¿Quién hay que desee vivir en la edad de piedra, en la de bronce, la de hierro o la lacustre? ¿Quién hay que no prefiera vivir en la edad del acero, del oro, del carbón, del petróleo, del algodón, del vapor, de la electricidad y del espectroscopio?». A lo largo de todo el siglo XIX —e incluso hasta bien entrado el XX—, y de un confín al otro de la nación, los directores de los periódicos rivalizaban entre sí en sus cantos de las glorias del progreso, sobre todo del progreso industrial y tecnológico, y sus beneficiosas consecuencias para la mejora de los niveles político, social y moral del pueblo norteamericano. «Es imposible frenar el progreso» era una de las frases hechas que corrían de boca en boca por toda la nación (¡qué pocas veces suena en nuestros días!). La mejor prueba de la fascinación que sentían los Estados Unidos por el progreso nos la da la famosa feria de Chicago de 1893. Más de veintisiete millones de personas pasaron por los pabellones de esta exposición del progreso científico, mecánico, arquitectónico e industrial. La feria de Chicago (a la que acudieron gran número de visitantes europeos y de otros continentes) fue una confirmación de la realidad del progreso, al igual que lo había sido años antes la también famosa *Crystal Exhibition* celebrada en Londres. Un visitante de la feria de Chicago declaró que su objetivo era dar una visión global «del rollo de pergamino en el que están inscritas las sucesivas conquistas realizadas por el intelecto humano a lo largo de su progreso».

Cuando empezó la segunda mitad del siglo XIX el concepto del progreso se había convertido para los norteamericanos en algo tan sagrado como cualquier precepto religioso. Mientras que en Francia o Inglaterra el credo del progreso alcanzaba sólo sectores limitados de la población, preferentemente los grupos más cultivados, en los Estados Unidos formaba parte de las ideas corrientes de la gente común. Yo mismo he revisado cientos de editoriales de los periódicos de Pittsburg, Chicago y San Francisco, y también decenas de cartas de los lectores, todas ellas correspondientes a la segunda mitad del siglo XIX, y por todas partes he encontrado esta letanía del progreso de la humanidad en general y sobre todo del de los Estados

Unidos en particular. Y aunque en la mayor parte de estas expresiones de fe los autores de los textos dan las gracias a Dios y su sabiduría por tan gran bien, lo que más les importa siempre es el progreso en sí.

Debo añadir una última nota importante sobre la época del siglo XIX en Norteamérica. No puede hacerse un análisis completo de la evolución de la idea de progreso en este período sin hacer referencia al brillante Henry George y su famoso libro *Progress and Poverty*. No importa que la tesis fundamental del libro sea inaplicable en la actualidad ni tampoco la serie de ataques y críticas que sufrió a poco de su publicación. Primero lo editó el propio George el año 1879 y en 1880 adquirió los derechos la editorial D. Appleton and Co. para su difusión nacional e internacional. Casi inmediatamente la obra fue calificada en Inglaterra —por *The Times* y también por *The Edimburgh Review* y otros diarios y revistas— de genial. Tolstoi opinaba que su argumento central era irrebatible, y dijo de Henry George que era una inteligencia verdaderamente creadora y un libertador en potencia de las masas empobrecidas. Al cabo de pocos años el libro había sido traducido a varios idiomas y, gracias a las ediciones baratas que el propio George quiso desde un primer momento que se hicieran, se vendieron millones de ejemplares en todo el mundo.

La gran pregunta que George se planteaba era ésta: ¿cómo es que, en medio de los incuestionables progresos de la humanidad, está aumentando la miseria de los pobres en proporción casi directa a los adelantos de la tecnología, la ciencia, el arte del gobierno, las artes y otros tantos campos de la actividad social? ¿Qué es lo que hay que hacer para conseguir que los pobres participen también en el progreso general de la humanidad? Como bien saben los historiadores sociales, la respuesta de George consistía en introducir cambios única y exclusivamente en el sistema de propiedad de la tierra que estaba vigente entonces en los Estados Unidos y en los demás países de la tierra.

La propiedad de la tierra es el dato fundamental que determina en última instancia la condición social, política y consecuentemente intelectual de un pueblo... Nacemos en la

tierra, vivimos de ella, y a ella acabamos por regresar: somos hijos de la tierra, como las hojas de hierba o las flores de los campos.

Aquí no nos corresponde entrar en la discusión de este argumento, del análisis que hace George del problema de las rentas y propiedades agrarias, o de su famoso impuesto único, porque lo que nos interesa en este momento es solamente lo que tenga relación con la teoría y la creencia en el progreso social. Pero mencionaré que para George la causa fundamental de la pobreza era que la tierra fuera poseída individualmente en lugar de serlo colectivamente. Según él, en cuanto se pasara a un sistema de propiedad colectiva, y ésta fuera aceptada por el pueblo y el gobierno, sería posible abolir todos los impuestos excepto el de la renta de la tierra y el del aumento del rendimiento de la tierra en el caso de campos recién introducidos en la explotación agrícola.

Pero a nosotros nos interesa más la fusión que hizo George de su teoría de la pobreza, la renta de la tierra y la reducción de los impuestos a uno solo, con las leyes del progreso. Para él era indudable que las principales energías individuales y sociales estaban dirigidas hacia el progreso, o mejor dicho, lo estarían en cuanto se pusiera en práctica su idea de la propiedad comunitaria de la tierra cultivable.

En el capítulo que trata de «La ley del progreso» George dice que a lo largo de la historia entera de la humanidad ha habido una tendencia esencial que ha conducido a los hombres a la reducción o supresión de las principales desigualdades: esclavitud, privilegios hereditarios, sustitución de los gobiernos absolutistas por otros parlamentaristas, sustitución del despotismo eclesiástico por el juicio individual, sustitución de la justicia diferencial por la justicia igual para todos, etcétera. «La historia de la civilización es la historia de los pasos adelante que se han ido dando en esta dirección, la historia de la lucha y los triunfos de la libertad personal, política y religiosa.» Pero todavía existe una última forma gravísima de desigualdad fomentada por la propiedad no colectiva de la tierra cultivable: la desigualdad de las rentas que perciben de la tierra los diversos individuos. Para que el rumbo ascen-

dente del progreso se fije definitivamente y no sufra frenazos es necesario que el pueblo y los gobiernos eliminen por fin este último vestigio de barbarie.

La fe de Henry George en los Estados Unidos era tan grande que creía que el primer país en el que se cambiaría la legislación de acuerdo con sus planes sería precisamente su propia nación. Así habla de las libertades de que gozaban ya entonces los ciudadanos de su patria:

...[en los Estados Unidos] todos los derechos legales y políticos son iguales para todos, y gracias al sistema rotativo de los mandatarios, *se evita incluso que crezca la masa de burócratas;* todas las creencias o faltas de creencia religiosa están a la misma altura; todos los muchachos pueden tener la esperanza de llegar a ser Presidente, todos los hombres tienen la misma voz en los asuntos públicos, *y todos los funcionarios ocupan su puesto de forma mediata o inmediatamente dependiente de un voto popular.* (La cursiva es mía.)

Si en este marco se introdujera una sola modificación más, dice George, si cambiáramos el sistema de propiedad de la tierra, nuestras posibilidades de progreso serían ilimitadas.

¡Las palabras no bastan para expresar lo que entonces ocurriría! Sería la edad de oro de la que han hablado los poetas y a la que se han referido los videntes con sus metáforas. Es la gloriosa visión que ha mantenido por siempre hechizado al hombre, la culminación de la cristiandad: la ciudad de Dios en la tierra. con sus muros de jaspe y sus puertas de perlas... Es el reino del Príncipe de la Paz.

Con estas palabras concluye su libro Henry George. Sus frases hubieran sido entendidas perfectamente por Joachim de Fiore, los Hombres de la Quinta Monarquía, Condorcet y William Godwin.

CONDORCET

Este notable personaje, hijo de aristócratas y abanderado de las revoluciones americana y francesa, matemático

y secretario permanente de la Academia Francesa de Ciencias, literato y también político y hombre de acción, tenía sólo siete años cuando Turgot pronunció en diciembre de 1750 su famosa conferencia de la Sorbona sobre el progreso. Pero no tuvieron que pasar muchos años para que Condorcet conociese tanto las obras de economía que iba publicando Turgot, como sus textos sobre el progreso, y al fin fue Condorcet quien se decidió a escribir una biografía —o mejor un elogio— de aquel gran hombre al que saludó como «descubridor de la verdadera ley del progreso», frase de la que luego se hicieron eco Saint-Simon y Comte.

Tan ardiente era la pasión que sentía el propio Condorcet por esta «ley», que escribió su famoso *Boceto de una imagen histórica del progreso del espíritu humano* (que sólo se publicó en 1795, un año después de su muerte) mientras pasaba unas semanas escondido de la persecución de la policía jacobina lanzada contra él por Robespierre. A pesar de que Condorcet se mostraba arrobado ante el estallido de la Revolución Francesa, fue acusado de relacionarse con los miembros del partido girondino. Por otro lado, la desenvoltura con que criticó a los líderes jacobinos, entre quienes estaba Robespierre, le ganó la hostilidad de éste, que ordenó su detención. Al final le detuvieron o, mejor dicho, se entregó, y hubiera sido ajusticiado en la guillotina acusado de ser enemigo del pueblo de no haber sido porque murió (al parecer por haberse administrado veneno él mismo) el primer día que pasó en la cárcel.

Sin embargo había logrado redactar antes una obra que iba a ejercer una enorme influencia no sólo en el liberalismo sino también en el nacimiento de las ciencias sociales, sobre todo de la sociología, a comienzos del siglo XIX. Tanto Saint-Simon como Comte declararon que Condorcet, a partir de las obras de Turgot y Priestley, fue quien estableció que el progreso era una de las leyes fundamentales para el estudio de la humanidad, en el *Boceto* ya mencionado.

En esta pequeña obra Condorcet traza un esquema de diez fases en el que describe el progreso de la humanidad desde los salvajes primitivos hasta una décima época reservada al futuro que, según Condorcet, sería el resultado

de la Revolución Francesa. Condorcet creía estar viviendo en la novena fase del progreso de la humanidad, que se caracterizaba por las grandes obras realizadas por los científicos de su siglo y del anterior. Ellos son, dice Condorcet, quienes han permitido por fin al hombre liberarse de la superstición, liberarse intelectualmente, y llegar así a un momento en el que podrá avanzar hacia la perfección. Al comienzo del libro nos dice su autor:

> La naturaleza no ha establecido límite alguno al perfeccionamiento de nuestras facultades humanas, la perfectibilidad del hombre es verdaderamente indefinida; y el progreso de esta perfectibilidad de ahora en adelante es por lo tanto independiente de lo que pudiera hacer cualquier poder que quisiera detenerlo, y no tiene más límite que la duración del globo terráqueo en el que nos ha puesto la naturaleza. Este progreso... no podrá ser nunca detenido ni nada podrá hacernos volver atrás mientras la tierra siga ocupando su sitio en el vasto sistema del universo, y mientras se cumplan las leyes de este sistema no habrá ningún cataclismo ni nada semejante que prive la raza humana de sus actuales facultades y recursos.

Siguen después una serie de capítulos que reflexionan sobre cada una de las etapas del progreso humano; en la primera sólo hay «una pequeña sociedad cuyos miembros viven de la caza y la pesca, y que sólo saben hacer toscas armas y utensilios del hogar, y apenas si conocen la forma de construir o excavar un refugio donde guarecerse». Condorcet estudia la organización social del hombre primitivo, los clanes y grupos de parentesco, la aparición del lenguaje, el pensamiento abstracto y las ideas morales, y las circunstancias que rodean el nacimiento de las artes y las letras, de las ciudades, el comercio y los inicios del conocimiento del mundo y del hombre mismo. Luego explica el surgimiento de la filosofía racional en el mundo antiguo como sólida base sobre la que luego irán desarrollándose las demás ciencias. Cuenta a continuación la historia de este desarrollo científico y también del desarrollo de la propia filosofía a través de unas épocas que desembocan en la novena. Para Condorcet la novena etapa empezó con Descartes y culmina con la creación de la República Francesa. En el capítulo que inicia su estudio de esta novena fase Condorcet escribe:

Ya hemos visto cómo la razón se sacudió de encima algunas de las cadenas que la ataban, y cómo iba recuperando poco a poco las fuerzas [perdidas a consecuencia de la sombría época medieval] y preparándose y avanzando hacia el momento de la liberación. Nos queda ahora la tarea de estudiar la etapa en la que por fin consigue romper esas cadenas, cuando, forzada todavía a arrastrar el peso muerto de los vestigios de esas ataduras, se libera de ellas de una en una hasta poder por fin avanzar libre de obstáculos sin que impidan su paso más que los nuevos obstáculos que inevitablemente van surgiendo conforme avanza, pues tal es la naturaleza de nuestro entendimiento.

En unas cuarenta páginas Condorcet nos proporciona un relato resumido de los cambios que han ido produciéndose en los siglos XVII y XVIII en los campos de la ciencia, las artes, y en el estudio de los verdaderos fundamentos del gobierno, la economía y la sociedad. Condorcet trata generosamente a los individuos cuyos logros considera más meritorios, como en los casos de Descartes, Locke, Leibniz, Bayle, Fontenelle, Montesquieu y otros. Condorcet no solamente conocía la obra de todos ellos sino que, a pesar de su forzado aislamiento, era capaz de citarlas de memoria. Después habla de la revolución norteamericana y, aunque se muestra respetuoso ante sus logros, afirma que es inferior a la francesa. Según él, la revolución norteamericana no atacó las raíces del despotismo y la desigualdad:

> En cambio, la francesa atacó tanto el despotismo de los reyes y la desigualdad política que introduce toda constitución que no sea totalmente libre, sino también el orgullo de la aristocracia, el dominio, la intolerancia y la riqueza de la jerarquía eclesiástica, y los abusos del sistema feudal, porque todos estos elementos todavía regían con fuerza casi toda Europa. Fue por ello que todos los poderes europeos se unieron a favor de la tiranía.

Pero aunque se enorgullece de los éxitos conseguidos por la revolución política, lo que más le emociona son los grandes pasos dados por la ciencia durante la novena etapa. Para Condorcet la ciencia es el ancho camino dorado que conduce hacia la perfección y el espíritu igualitario que, según él, dominarán el futuro. Para que el avance

hacia la futura felicidad no se vea estorbado por nada es necesario ante todo destruir las supersticiones, sobre todo las que fomentan las diversas religiones:

> Todos los errores políticos y morales se basan en los errores filosóficos, y éstos a su vez se relacionan con los errores científicos. No hay ningún sistema religioso ni ninguna extravagancia sobrenatural que no se base en la ignorancia de las leyes de la naturaleza. Los inventores y defensores de estos absurdos no podían prever los sucesivos logros que alcanzaría la inteligencia humana. Estaban convencidos de que los hombres de su tiempo conocían todo lo que podía conocerse y que creían lo que siempre sería creído, y basaron confiadamente sus sistemas en las opiniones comunes de su país y su época.

La inagotable fe de Condorcet en la ciencia y sus leyes del movimiento y la estructura le indujo a pensar que no era nada difícil predecir el curso que seguiría la historia política, social y económica en los siguientes siglos. No fue desde luego el primer «futurólogo» pero su confianza en sus predicciones es mayor que la de ningún otro hombre que se haya atrevido a formular profecías semejantes. «Si, cuando conoce las leyes pertinentes, el hombre puede predecir algunos fenómenos con casi absoluta confianza... no tiene por qué ser considerada como una empresa fantástica la de esbozar cuál será el futuro destino de la humanidad sobre la base de lo que se ha demostrado en esta historia.»

Es entonces cuando Condorcet deja la novena época para entrar en la décima, que todavía no había empezado pero estaba a punto de hacerlo. Algunos estudiosos de la obra de Condorcet, por ejemplo Frank Manuel, dicen que, dadas las predicciones concretas que hace este pensador, la décima y seguramente última etapa del progreso de la humanidad era para él algo parecido a un despotismo regido por los científicos, es decir, algo parecido a lo profetizado por Francis Bacon en *New Atlantis*. Condorcet creía que la décima fase sería la fase de la ciencia y la razón, y que por ello era lógico que los científicos gozaran de una especial ascendencia entre sus conciudadanos y constituyeran una clase gobernante similar a la que posteriormente predicarían Saint-Simon y Comte en sus respectivas utopías. En resumen, si aceptamos la interpreta-

ción que, con una amplísima aportación de pruebas, hace Frank Manuel, Condorcet no hubiera debido ser estudiado en este capítulo dedicado a los pensadores que ven el progreso como libertad, sino en el que dedicamos a los que entienden el progreso como poder absoluto (utópico o no).

Sin embargo, con todo el respeto debido a Manuel, me veo obligado a decir que en mi opinión Condorcet era más devoto de la libertad que del poder. Al principio de su capítulo sobre el futuro Condorcet se formula tres preguntas: primera, ¿llegarán todos los pueblos a «disfrutar de la libertad»?; segunda, ¿es posible que las grandes desigualdades que hay actualmente en todos los países se reduzcan a «unas desigualdades que sean útiles para el interés de todos»?; y tercera, ¿está destinada la humanidad a progresar a través de «los nuevos descubrimientos de las ciencias y las artes», del «progreso en los principios de conducta y en la práctica moral», o de «la verdadera mejora de las facultades intelectuales, morales y físicas»?

Condorcet responde afirmativamente a las tres preguntas. «Habrá un día... en que el sol sólo verá hombres libres en la tierra, unos hombres para los que no habrá otro señor que su propia razón...» Es cierto que Condorcet insiste en la importancia del papel que desempeñará la ciencia, y podemos imaginar que, fuera cual fuese la opinión de Condorcet sobre la compatibilidad de la libertad y un gobierno de científicos, lo cierto es que sus ideas hacen pensar más en una burocracia científica que en una sociedad de hombres auténticamente libres. Pero hay que tomar lo que dice Condorcet al pie de la letra. Cuando hace una alabanza de los beneficios que proporciona la educación, indica que habría que enseñar a todos los individuos sin excepción las leyes y las técnicas para difundir el conocimiento científico lo máximo posible entre toda la población mundial. Y respecto a las artes propone exactamente lo mismo. Para mí, en resumen, la imagen del futuro que pinta Condorcet me parece mucho más liberal que la esbozada por Bacon en *New Atlantis*.

En segundo lugar, aparte de que Condorcet dice que el papel de la libertad en la décima época será muy importante, hay que recordar que en una obra anterior, el artículo «Sobre la concesión a las mujeres de los derechos de ciudadanía», ya se había referido al tema de la igualdad

de forma clara. Condorcet afirma en este artículo que los derechos de los hombres

...resultan simplemente del hecho de que son seres sensibles, capaces de adquirir ideas morales y de razonar sobre estas ideas. Las mujeres tienen estas mismas cualidades y deben por lo tanto poseer los mismos derechos. O todos los individuos de la especie humana no tienen ningún auténtico derecho, o todos tienen los mismos. El que vota contra los derechos de otros, sea cual fuere su religión, color o sexo, abjura de los suyos propios.

Esta declaración sobre la igualdad no es rebatida por nada de lo que escribe Condorcet en el *Boceto*. Condorcet no predice para el futuro una igualdad absoluta y total, ni tampoco una nivelación de todos los seres humanos como un fin en sí. Como ya hemos visto, a pesar de lo que detestaba las desigualdades impuestas por el antiguo régimen y de su esperanza en una futura igualdad liberadora, no perdía de vista la necesidad de conservar aquellas desigualdades «útiles» para el interés común. Como también hemos comentado, Condorcet sentía una admiración ilimitada por las ideas de Turgot, y recordemos que la idea dominante de éste era la de la libertad en todos los campos. Aparte de algunas frases, Condorcet trata el tema de la igualdad más o menos igual que Turgot, y aproximadamente de la misma manera que lo trataría John Stuart Mill el siglo XIX. En nuestra propia época Hayek y Milton Friedman, por ejemplo, no olvidan tampoco la necesidad de la igualdad —sobre todo ante la ley— como requisito indispensable para la libertad.

Al considerar la historia de las civilizaciones pasadas Condorcet dice que «a menudo existe una diferencia importante entre los derechos reconocidos por la ley y los derechos que de hecho disfrutan los ciudadanos, entre la igualdad establecida por las instituciones políticas y la que en realidad hay entre los diversos individuos...». Jefferson hubiera podido firmar estas palabras, y también la explicación que hace Condorcet de las causas de estas desigualdades: «la desigualdad en la riqueza», «la desigual condición», y «la desigual instrucción». Veamos este párrafo en el que se ve claramente el pensamiento de Condorcet en relación con el equilibrio entre igualdad y libertad:

A nosotros incumbe, pues, mostrar que estas tres clases de desigualdad irán desapareciendo ininterrumpidamente sin llegar no obstante a desaparecer del todo; porque tienen unas causas naturales y necesarias que sería tan absurdo como peligroso tratar de destruir; tampoco podríamos siquiera tratar de destruir sus efectos completamene sin abrir nuevas fuentes de desigualdad, sin dar a los derechos humanos un golpe más directo y fatal.

Las predicciones de Condorcet hablan pues, tanto en relación con los individuos como con las naciones o entre naciones, de una igualdad de oportunidades, una igualdad que estimula a los individuos y a las naciones a tratar de convertir en realidad aquello que tienen en potencia. De hecho, es lo mismo que dijeron los Padres Fundadores de los Estados Unidos.

Queda por fin el tema de la perfectibilidad de los seres humanos, sus posibilidades de alcanzar en la tierra un estado en el que habrá «un bienestar individual y una prosperidad general» y también «una auténtica mejora de las facultades intelectuales, morales y físicas». Estas mejoras serán consecuencia de las leyes que han conducido a la humanidad a su actual estado de avance en las naciones civilizadas, y también se deberán —un detalle que no hay que pasar por alto— a que todos los individuos tendrán acceso a una educación mejor que la actual. La educación, si es administrada de forma conveniente:

...corrige la desigualdad natural de las facultades individuales... del mismo modo que las leyes buenas ponen remedio a la desigualdad natural de los medios de subsistencia; del mismo modo que, en las sociedades cuyas instituciones hayan logrado la igualdad, esta libertad, pese a estar sometida a las leyes, será más amplia y completa que la independencia de la vida salvaje.

Los beneficios del progreso «no pueden tener más límite que la absoluta perfección de la raza humana».

Después Condorcet estudia la posibilidad de que la tierra llegue a estar superpoblada, y se pregunta si no es probable que, a medida que la humanidad vaya perfeccionándose, que vaya haciéndose más próspera gracias a los adelantos de las artes útiles, llegue un momento en el que

«el aumento del número de hombres [supere] el de los medios de que dispongan» de modo que «disminuya la prosperidad y la población» y haya «una oscilación entre el bien y el mal..., que sería una causa constante de calamidades casi periódicas». Esta es precisamente la pregunta que se haría Malthus (de quien hablaremos en seguida) en las sucesivas ediciones de su famoso *Essay on Population* (Ensayo sobre la población). Es evidente que Condorcet comprende que se trata de un problema grave, y admite que, si no cambiara ningún otro factor, el perfeccionamiento de la situación del hombre conduciría a unos excesos de población que crearían grandes problemas debido a la insuficiencia de los alimentos. Pero Condorcet llega, como haría Malthus, a la conclusión de que la procreación acabaría siendo frenada «moralmente» por la nueva forma de pensar de los hombres de esa futura época de perfección. Antes de que se presente el momento de la calamitosa superpoblación, dice Condorcet, los hombres cambiarán su forma de pensar y abandonarán las antiguas «supersticiones» que fomentan la fertilidad ilimitada:

...si suponemos que antes de que llegue ese momento el progreso de la razón habrá sido igual al de las artes y las ciencias..., no hay duda de que para entonces los hombres sabrán que, si bien es cierto que tienen determinadas obligaciones con los seres que están por nacer, estas obligaciones no se reducen a la de darles la existencia, ya que también tienen la de proporcionarles una vida feliz; que su objetivo es el bienestar general de la raza humana, de la sociedad en la que viven, y de la familia a la que pertenecen, y que en comparación con estos deberes, la idea de llenar la tierra de nuevos seres inútiles e infelices, resulta pueril. Así pues podría llegarse al límite de la producción de medios de subsistencia y, en consecuencia, un límite para la población humana en la tierra, sin que por ello se cayera en la destrucción prematura de algunos de los seres que ya han recibido la vida, dado que esta destrucción sería contraria a la naturaleza y a la prosperidad social.

Tal como he dicho, el propio Malthus acabaría llegando a una conclusión bastante similar a ésta. Pero antes de estudiar a este autor debemos considerar las ideas de otro hombre que con sus obras estimuló el interés de Malthus hacia el problema de la población.

Se ha dicho de Godwin, entre otras muchas cosas, que fue un anarquista filosófico, un libertario radical y un hombre de pensamiento utópico. Ni Condorcet, con todo su fanatismo, superó la devoción de Godwin por la libertad individual. Godwin se refería principalmente a la libertad en relación con el Estado y la Iglesia, pero también en relación con cualquier forma de interdependencia social que obstaculizara la libertad de acción y de pensamiento del individuo. En este sentido, incluso criticaba las trabas que impone la familia.

Su *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* (Investigación en torno a la justicia política y su influencia en la moral y la felicidad) apareció en 1793 cuando Godwin tenía treinta y siete años. Había nacido en una familia de profunda fe calvinista, y la doctrina de Calvino sobre la gracia y la salvación individuales dejó en Godwin una huella permanente a pesar de que él se declaró desde los treinta y dos años libre de toda religión. Pero, por muy emancipado que estuviera de las ideas religiosas, lo cierto es que en su obra se encuentran tendencias relacionadas muy directamente con el pensamiento milenarista de los puritanos. Como ellos, Godwin tenía una filosofía del progreso que aspiraba a la perfección del hombre en la tierra, y la única diferencia radica en que mientras que los milenaristas puritanos creen que este proceso es parte del plan de Dios, Godwin no se refería nunca a tal plan divino. Godwin tenía una fe muy profunda en la capacidad inmanente de la humanidad para progresar en sus conocimientos, su ética y sobre todo en su respeto por el individuo.

«La individualidad es la esencia misma de la existencia intelectual.» Esta frase es el *leitmotif* de la obra de Godwin sobre la *Justicia política,* y podría decirse que también lo es de todas las demás que escribió. Según Godwin, hay que condenar todo cuanto se cruce en el camino del desarrollo natural de la individualidad, por ejemplo, la cooperación, que sería una de las piedras fundamentales del pensamiento anarquista del siglo XIX. Hablando de los principios del desarrollo individual de la libertad y la virtud, Godwin escribe:

De estos principios resulta que lo que suele conocerse con el nombre de cooperación es un mal, al menos en cierto grado. En ella se obliga a que el hombre que actuaba en solitario sacrifique o aplace la ejecución de sus mejores ideas. ¡Cuántos planes admirables han fracasado antes de ser llevados a la práctica por culpa de esta circunstancia... De ahí se sigue que toda cooperación supererogatoria, todo trabajo en común, toda comida en común, deben ser evitados.

Para ver hasta qué extremos llegaba Godwin en su intento de librar al individuo de todo lo que pudiera oponerse a su libertad basta recordar que se oponía incluso a la formación de orquestas, pues según él es el músico que interpreta en solitario el que mejor puede expresar su talento. También ataca, como he dicho antes, a la familia, o lo que él llama «cohabitación». «Los males inherentes a esta costumbre son evidentes... Es absurdo esperar que puedan coincidir durante un período largo de tiempo las inclinaciones y deseos de dos seres humanos. Si se les obliga a actuar y vivir juntos se les condena a la frustración, los altercados y la desgracia.»

La trama de las reflexiones de Godwin sobre la búsqueda de la individualidad perfecta y libre es la idea de progreso. Godwin creía que desde el primer momento hubo una tendencia muy fuerte hacia la mejora en general.

Hay un grado de mejora del mundo real y visible, que se hace especialmente patente en la historia de la parte civilizada de la humanidad, durante los tres últimos siglos... [Esta mejora de la humanidad] tiene raíces profundas y no hay ninguna probabilidad de que este curso cambie de dirección. En otros tiempos los moralistas se dedicaban a alabar el pasado y hablar de la degeneración de la humanidad. Pero esta moda está prácticamente agotada... Y como las mejoras han seguido siendo constantes, es indudable que seguirán produciéndose. La filosofía, por penetrante que sea, no puede prescribir límites para este proceso; la imaginación, por ardiente que sea, no puede llegar a concebir las perspectivas que nos aguardan.

Esta última frase es excesivamente modesta porque uno de los elementos más encantadores del libro que comen-

tamos —bastante aburrido en general— es lo ilimitado de la imaginación de Godwin cuando se dedica a describir las maravillas que aguardan al hombre en el futuro con tal que aparte todo lo que supone un obstáculo a la libertad del individuo. Para encontrar afirmaciones comparables a las de Godwin habría que remontarse a los milenaristas puritanos del siglo XVII o a las profecías de Joachim de Fiore. Godwin dice que «el conjunto de argumentos que he presentado permiten pues concluir que se podrá prolongar la duración de la vida humana gracias a las obras del intelecto más allá de cualesquiera límites». Godwin no llega a afirmar que en el futuro el individuo podrá ser incluso inmortal o, por decirlo de otro modo, que llegará a erradicar la muerte, pero en algún momento está a punto de afirmarlo pues no cree que la muerte sea algo inherente al ciclo humano.

Como los cristianos que, a partir de Joachim de Fiore, hablaron de una era en la que el espíritu humano triunfaría sobre el cuerpo logrando de este modo una felicidad auténtica, es decir espiritual y absoluta, William Godwin piensa que la tendencia humana a buscar la gratificación de los sentidos acabará por desaparecer, especialmente en lo que se refiere a las pasiones sexuales. Cuando la libertad y la virtud individual reinen sobre la tierra, los impulsos sensuales perderán fuerza.

Así pues, los hombres que suponemos que existirán cuando la tierra se niegue a soportar un número de pobladores mayor que el de aquel momento, dejarán seguramente de propagarse. Será una población formada enteramente por adultos, y no habrá niños. Entonces ya no se sucederán las generaciones unas a otras, ni será necesario que la verdad tenga que volver a empezar a sembrarse cada treinta años. Además de la salud y la longevidad habrá también otras mejoras. No habrá guerras ni crímenes, tampoco habrá lo que ahora se llama administración de la justicia ni gobiernos. Por otro lado, desaparecerán las enfermedades, la angustia, la melancolía y el resentimiento. Todos los hombres, con inefable ardor, tratarán de conseguir el bien de todos. La inteligencia será activa e incisiva, y nunca se sentirá decepcionada. Los hombres verán que la virtud y el bien avanzan, y pensarán que si de vez en cuando ocurren cosas que traicionan sus esperanzas es porque estos fracasos estaban escritos en el plan mismo de ese progreso.

Godwin tiene la prudencia de cerrar el capítulo en el que aparece el párrafo que acabo de citar advirtiendo al lector que todo esto son solamente conjeturas, afirmaciones de una probabilidad. Pero no creo que ni él ni sus lectores tomaran esta última advertencia tan en serio como la visión del estado perfecto que la antecede. En el párrafo que cito a continuación puede notarse la vinculación entre su visión del futuro y la idea de necesidad histórica:

... La doctrina de la necesidad nos enseña que todas las cosas del universo están relacionadas entre sí. Nada hubiera podido ocurrir de forma diferente a como ha ocurrido. Si podemos felicitarnos por la creciente libertad de los hombres, si contemplamos con orgullo la mejora de la humanidad, y contrastamos maravillados el estado del hombre cuando andaba desnudo, ignorante y salvaje con el que ha llegado a adquirir gracias a los ilimitados progresos de la ciencia y a los sentimientos de la más pura filantropía, es solamente gracias a que todo este brillante presente ha sido preparado por los acontecimientos precedentes.

Una vez más aparece la repetida analogía entre el desarrollo de la inteligencia de un individuo y el de la humanidad a lo largo de su historia:

La inteligencia humana es un principio de naturaleza muy sencilla, una simple facultad de sensación y percepción. En sus comienzos debió encontrarse en la más absoluta ignorancia; su mejora le llega a lo largo de adelantos graduales, y por fuerza pasa por fases de locura y error. Lo mismo ocurre con la historia de la humanidad, y no podría ser de otra manera.

Sin embargo, y a pesar de la fe casi ciega en la necesidad histórica que muestra en algunos momentos, no nos permite nunca que olvidemos que la condición del progreso, y también su finalidad última, es lograr para el individuo el mayor grado posible de libertad.

¿Podemos detener el progreso de la inteligencia investigadora? Sólo hay un modo de lograrlo: por medio del más cruel despotismo. La inteligencia tiende a avanzar ininterrumpidamente. Lo único que puede frenarla es un poder que actúe en contra de su auténtica inclinación en cada momento de su

existencia. Para lograr este fin habría que usar medidas tiránicas y sanguinarias.

En consecuencia, a partir de ahora todos los gobiernos deben estimular el pensamiento y la polémica en todas sus formas. Aparte de esto, hay que terminar con el rencoroso partidismo y con los movimientos organizados actuales que tratan de conseguir la inmediata salvación de los seres humanos:

El auténtico progreso que busca la mejora política es amable y atento con los sentimientos de todos. Cambia las opiniones de los hombres lenta y gradualmente; no produce nada súbitamente o con brusquedad; y no pide la calamidad para nadie. En su historia no entran ni la confiscación ni la proscripción de los hombres.

Hay una gran distancia entre los sentimientos humanitarios, amables y pacíficos de la utopía de Godwin, pese a su pasión por la libertad individual y por la igualdad, y las utopías que consideraremos en el siguiente capítulo. En un boceto de su libro sobre la *Justicia política*, Godwin redactó un capítulo titulado «Consideración de las tres principales causas de la mejora moral». Estas «causas» son el estudio de la literatura, la educación sistemática y universal, y la justicia política —término que se refiere a la consecución de la libertad individual—. «Estas son las tres causas gracias a las cuales la inteligencia humana avanza hacia su perfección...». A Godwin le hubieran repugnado las fórmulas de Comte o de Marx porque en ellas lo esencial es la utilización del poder. Godwin era un hombre empapado de la más pura inocencia, pero que dedicó todos sus esfuerzos a defender la idea de que la historia de la humanidad significa un avance gradual hacia la liberación del individuo. Para Godwin el objetivo final de este proceso era la liberación absoluta, y creía que desde el primer momento la historia se había encaminado hacia ella, y que seguiría avanzando en el futuro en esa misma dirección.

THOMAS MALTHUS

Es posible que a muchos lectores les parezca extraña la inclusión de Thomas Malthus en este capítulo en el que aparecen hombres de pensamiento optimista respecto del progreso de la humanidad. Porque efectivamente fue Malthus quien, en su famoso *Essay on Population*, propuso la ley del crecimiento en progresión geométrica de la población y el crecimiento en progresión aritmética de los abastecimientos, y declaró en consecuencia que le parecía inútil una sociedad perfecta e incluso una sociedad meramente buena. Pero, gracias a los trabajos de Gertrude Himmelfarb y William Petersen y algunos otros, Malthus y su ensayo aparecen ahora bajo otra luz.

An Essay on the Principle of Population (Ensayo sobre el principio de la población) apareció por primera vez en 1798. Malthus lo escribió para responder directamente a las ideas de Condorcet y Godwin y otros escritores, tal como el propio Malthus dice en el texto de su libro. Como hemos visto, Godwin se había enfrentado directamente al problema de la superpoblación, pero dijo que el progreso de la razón reduciría el ansia de fertilidad de los hombres y añadió que «aunque pasen miríadas de siglos en los que la población siga aumentando, la tierra seguirá teniendo suficientes recursos para alimentar a sus pobladores».

Fue esta suposición de Godwin lo que Malthus creía criticable, al menos durante la redacción de la primera edición de su ensayo. Malthus se muestra respetuoso para el deseo que tienen tanto Godwin como Condorcet de conseguir que la humanidad mejore y también para su creencia de que la ley del progreso asegura que esta mejora, y con ella la felicidad humana, son metas que podrán alcanzarse con el tiempo. Pero a pesar del respeto que sentía por las ideas que impulsaban a estos dos autores, Malthus quiso criticar directamente el punto que, según él, era un fallo fatal en sus concepciones del progreso y el futuro.

No podemos exponer aquí con detalle la tesis de Malthus en su obra. Baste recordar simplemente que en sus ataques contra las doctrinas que hablaban de la futura perfección de la humanidad Malthus señaló que la población aumentará siempre en proporción geométrica (2,4,8,16,

y así sucesivamente) debido a que los hombres seguirán siempre entregándose a las actividades procreadoras, mientras que, por otro lado, la producción de los alimentos que tendrá que consumir esta población cada vez mayor aumentará solamente en proporción aritmética. El resultado: lo que aguarda a la humanidad no es la felicidad sino el hambre. En resumen, mientras los deseos sexuales sigan siendo tan imperiosos como hasta ahora, dice Malthus, es vano hablar de la futura perfección humana.

La tesis de Malthus tenía mucha fuerza, y los lectores de su obra lo reconocieron inmediatamente. Uno de esos lectores fue Godwin, que escribió una carta al autor del *Ensayo sobre la población* felicitándole por su tesis. Sin embargo, Godwin reiteró en su carta su fe en el poder de la razón humana para poner freno moral a los procesos procreativos. En su carta le decía a Malthus que no había sabido tener en cuenta la existencia de «otro elemento que frena el aumento de la población, un freno que tiene una actuación muy fuerte y amplia en el país en el que vivimos...». Godwin concreta diciendo que se trata del «sentimiento» que puede llamarse «virtud, prudencia u orgullo», «que frena constantemente la universalidad y frecuente repetición del contrato matrimonial... A medida que salen de la pobreza, los hombres actúan con mucha más decencia y se hacen más sobrios».

No sabemos si fue exclusivamente por influencia de Godwin, pero sea por la causa que fuere lo cierto es que estas ideas de Godwin acabaron haciendo mella en el espíritu de Malthus. En la segunda y en las sucesivas ediciones del *Ensayo* Malthus admite la eficacia de los «frenos» a la tendencia procreadora. Tal como han subrayado los profesores Gertrude Himmelfarb y William Petersen, Malthus fue evolucionando a partir de su pesimismo de la primera edición —una tendencia arraigada en los datos biológicos exclusivamente— para pasar luego a un optimismo basado en una nueva perspectiva sociológica-progresista. Malthus se convirtió en un demócrata social y terminó por creer en la posibilidad de que la humanidad fuera mejorando con el paso del tiempo. En sus *Principles of Political Economy* (Principios de economía política) llegó incluso a decir que gracias al aumento de la prosperidad económica general y al aumento de los salarios, la clase

obrera acabaría convirtiéndose en una clase media de gustos muy renovados que, por primera vez, sería capaz de imponer los frenos de la moral o la prudencia a la procreación.

Y así acabamos llegando a un Malthus que se declara defensor de la libertad individual. En los *Principles* escribió:

> De todas las causas que tienden a fomentar unas costumbres prudentes entre los miembros de las clases más bajas de la sociedad, no hay ninguna tan importante como la libertad civil. Para que un pueblo se acostumbre a trazar planes para el futuro necesita estar seguro de que nada obstaculizará la libertad de su esfuerzo... [Además], es imposible asegurar las libertades civiles sin que existan también las libertades políticas.

Y en ediciones posteriores del *Essay on Population* encontramos estas palabras:

> Entre los miembros de las clases bajas de la mayoría de los países encontramos algo que podríamos calificar de fronteras de miseria, cuando estas personas superan estas fronteras dejan de casarse y propagar la especie... Las circunstancias que más contribuyen a elevar esta frontera son la libertad, la seguridad de las propiedades, la difusión de los conocimientos y la estimación de las comodidades de la vida. Las que más contribuyen a que esta frontera descienda son el despotismo y la ignorancia.

Este diagnóstico social de Malthus hubiera podido ser suscrito —y de hecho fue suscrito por cada uno de ellos a su modo— por Adam Smith y William Godwin. Veamos ahora una afirmación de Malthus que ha supuesto una conmoción para los que no sabían de él nada que no fuera su tesis de la desproporción entre el crecimiento de la población y el de los abastecimientos. Esta afirmación aparece también en la segunda y en posteriores ediciones del *Essay*:

> En conjunto, y a pesar de que nuestras perspectivas futuras de mitigar los males resultantes del principio de la población no sean todo lo brillantes que sería de desear, podemos afirmar que tampoco son absolutamente descorazonado-

ras, *y en cualquier caso no excluyen la posibilidad de que la sociedad humana experimente una mejora gradual* tal como indicaban los cálculos racionales que se hacían antes de que surgieran las últimas especulaciones de tono descabellado... (La cursiva es mía.)

Y aunque no podemos esperar que la virtud y la felicidad humanas avancen tan rápidamente como los descubrimientos de las ciencias, podemos sin embargo concebir esperanzas de que el progreso y el éxito de éstas tengan importantes repercusiones en aquéllas, hasta el punto de hacer que compartan su éxito.

Es extraño que, dadas todas estas expresiones de fe en la capacidad de los hombres de avanzar en sus conocimientos, su razón, su moral y su bienestar en la tierra, siga prevaleciendo el mito de que Malthus fue un gran pesimista, el mito según el cual Malthus se pasó toda la vida tratando de demostrar que el progreso era un objetivo imposible y que los pobres vivirían siempre en malísimas condiciones, al borde del hambre y en la situación más desesperada.

Como ha dicho y demostrado William Petersen en su reciente estudio de Malthus, la razón de la persistencia de este mito es que hasta hace muy poco sólo se estudiaba la primera edición del *Essay on Population.* Petersen señala que *este* Malthus fue muy popular entre los críticos y los enemigos del capitalismo porque podía ser utilizado para demostrar que, *en el sistema capitalista,* la desproporción entre el aumento de población y el de los alimentos persistiría, dejando así a la clase obrera sumida en una pobreza y un paro permanentes debido a sus inalterables actividades procreadoras. Como indica Petersen, el Malthus de la primera edición del *Essay* se convierte en un palo muy útil para Marx cuando éste trata de pegar a la burguesía y demás partidarios del capitalismo y la libre empresa. Marx no da señales de conocer los cambios introducidos por Malthus a partir de la segunda edición de su libro y se limita siempre a lo expuesto en la primera; a veces cita con tanta libertad que llega a caricaturizar el auténtico pensamiento malthusiano.

En resumen, Malthus fue uno de los hombres de su siglo que creyeron en el progreso. Ya en la primera edición del *Essay* nos da un resumen de la historia natural de la humanidad desde sus primitivos comienzos hasta su época, pasando por la introducción de los animales domésticos, la agricultura, el comercio y los demás adelantos de las artes y las ciencias. Malthus concluye que la civilización de su época era superior a las anteriores, y eso a pesar de sus fallos. Su análisis del progreso tiene de hecho bastante similitud con el de Condorcet. En la primera edición del *Essay* había bastantes elementos que Condorcet y Godwin hubieran podido suscribir. Las diferencias son, desde luego, notables. Para Malthus las plagas, las catástrofes y demás frenos naturales del crecimiento de la población —que también eran reconocidos por Godwin y Condorcet— eran elementos que no desaparecerían nunca y que resultaban necesarios para evitar una superpoblación que por fuerza conduciría al desastre de la humanidad. Fue esta actitud del primer Malthus lo que impidió que él y Godwin llegaran a ponerse de acuerdo, aunque hay que admitir que también el Malthus maduro se negó a aceptar las fórmulas más radicales del optimismo de Godwin.

Sin embargo, como nos han mostrado Gertrude Himmelfarb y William Petersen, Malthus acabó por tener una considerable fe en la posibilidad del progreso social y económico para el conjunto de la población. Y Malthus coincide con Adam Smith, Godwin y Condorcet en subrayar el papel esencial que tiene la educación en el progreso: una educación que debe alcanzar una difusión universal por medio de la intervención del gobierno. Petersen recuerda una frase de Malthus a propósito de este tema: «Ningún gobierno puede aspirar a la perfección si no hace lo necesario para la instrucción del pueblo... y como el gobierno no tiene poder para conceder estos beneficios, no hay duda de que está obligado a concederlos». Ni Condorcet ni Jefferson hubieran podido decirlo mejor.

Malthus ha padecido la incomprensión de sus lectores al igual que Smith, aunque éste no ha salido tan perjudicado. El problema de éste ha sido lo fácil que resulta asimilar y recordar su tesis de la «ley del aumento de población». Los historiadores actuales comprenden por fin que no se puede leer *Wealth of Nations* sin tener presente lo establecido por Smith en su *Theory of Moral Sentiments,* y que sólo puede comprenderse su pensamiento si se sitúa

el papel que atribuye al egoísmo en su segunda obra en el contexto del papel que da al altruismo en la primera. En cambio hay muchos historiadores que se niegan a cambiar su imagen de Malthus y siguen viéndole como el hombre que trató de demostrar que los adelantos sociales, económicos y culturales son imposibles o inútiles.

A pesar de todo, Malthus creyó en el progreso que había experimentado la humanidad en el pasado y en los avances que condujeron a los hombres desde su estado salvaje primitivo hasta la civilización occidental. Y, en la segunda y posteriores ediciones del *Essay*, y también en los *Principles*, Malthus pasó a creer no solamente en la posibilidad sino incluso en las grandes probabilidades de que también el futuro reportara un alto grado de progreso para la humanidad, gracias a los avances de los conocimientos y al deseo humano de beneficiarse de tales avances.

IMMANUEL KANT

Cuando hablamos de la *libertad individual* no nos vienen a la memoria muchos nombres de alemanes de esta época. La principal característica de las teorías alemanas del progreso en este período no es el individuo sino un tipo u otro de entidad supraindividual: la nación, el pueblo, la clase obrera, etcétera. Kant es una de las excepciones, y junto a él hay un pequeño grupo en el que también destaca Wilhelm von Humboldt: sólo para estos alemanes ocupa el individuo un papel primordial.

Todo el que sabe algo de Kant conoce la importancia esencial que tiene en su filosofía moral el individuo entendido como el ser racional autónomo que vive o debería vivir de acuerdo con el imperativo categórico. Sin autonomía o libertad individual no puede haber auténtica moral, dice Kant en su *Crítica de la razón práctica*. No suele conocerse tan bien sin embargo el interés de este filósofo por el progreso. En 1784 Kant publicó su libro *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, que es el texto en el que más directamente puede estudiarse la visión que tenía Kant del progreso y de su relación con

la libertad individual. Antes de pasar adelante hay que indicar algo muy claramente: ni en ésta ni en ninguna de las demás obras de Kant encontraremos ninguna afirmación clara y tajante del progreso humano comparable a las que hemos ido viendo a lo largo de este capítulo. En el pensamiento kantiano hay demasiados elementos contrarios, hay demasiada aversión incluso, a la idea de que el resultado de la historia de la humanidad tiene que ser la felicidad humana o la perfección moral, como para esperar que aparezca en él una teoría del progreso al estilo de Condorcet o incluso Turgot. De todos modos, Kant era famoso en su tiempo por su interés en el progreso del hombre.

La primera frase de su *Historia universal* dice: «Cualquiera sea la teoría metafísica que se sostenga en relación con la libertad de la voluntad, siempre se tendrá que admitir que las manifestaciones de la voluntad en las acciones humanas están determinadas, como el resto de hechos exteriores, por las leyes naturales universales». A continuación señala que «cuando se examina el juego del libre albedrío humano a la escala de la historia universal, se descubre que sus movimientos siguen una marcha regular». Lo que a primera vista parece un enmarañado revoltillo de individuos y acciones entrecruzados y contradictorios que no siguen pauta alguna ni avanzan en ningún sentido determinado, se convierte gracias al análisis cuidadoso en la visión de una colectividad «que avanza continuamente, aunque con lentitud, en el desarrollo de sus capacidades y talentos originales». Habla, naturalmente, de la especie humana. En la teoría del progreso de Kant, Dios juega un papel muy claro. El tono agustiniano es patente. Una vez más nos vemos obligados a recordar que en el siglo XVIII, todas las teorías «seculares» del progreso tienen claros orígenes religiosos.

Según Kant, todas las capacidades y poderes implantados por la naturaleza en un individuo o en su especie, están destinados a «desarrollarse completamente hasta su fin, en el curso del tiempo». En el hombre, que es el único ser provisto de razón, la dirección que adopta el progreso a lo largo de toda la historia de la humanidad le conduce al perfeccionamiento y la utilización cada vez más libre de esta razón individual.

Según esta forma de pensar, la naturaleza no hace nada que sea superfluo, ni se muestra pródiga en los medios que utiliza para sus fines. Y al dar al hombre la razón y el libre albedrío, basándonos en la razón, podemos afirmar que dio también un claro indicio de cuáles eran sus propósitos por lo que respecta a estos atributos humanos. Si el hombre tiene razón es porque no tiene que guiarse por el instinto ni por los conocimienos innatos, sino que tiene que hacerlo todo por medio de su propia razón.

Así como San Agustín había dicho que la causa eficiente de la marcha de la humanidad hacia niveles de civilización cada vez más elevados de acuerdo con los planes de Dios era el enfrentamiento, Kant dice que esa causa eficiente es «el antagonismo mutuo». El hombre tiene una «insociable sociabilidad», dice Kant, y aunque su naturaleza le inclina inexorablemente a la vida social, a la vida compartida con otros seres humanos, esta misma naturaleza le ha dotado también de una resistencia a la sociedad, una protección de su yo y su voluntad de la de los otros, que conduce a la aparición del antagonismo mutuo, de la «insociable sociabilidad». Sin este enfrentamiento la sociedad humana permanecería pasiva, jamás habría obtenido sus logros, ni nunca se elevaría por encima de su estado actual en el futuro. «Sin estas cualidades de carácter insociable de las que surge este antagonismo... los hombres hubieran podido vivir una vida pastoral arcádica en completa armonía, satisfacción y amor mutuo, pero todos sus talentos hubieran permanecido ocultos en su germen.»

Como hemos visto, el objeto del avance de la humanidad, la fuerza impulsora de este avance, ha sido y seguirá siendo la obtención de unas condiciones cada vez más perfectas para el ejercicio de la libertad individual. Según Kant, estas condiciones son políticas. «Vista en conjunto, la historia de la raza humana puede ser entendida como la realización de un plan oculto de la naturaleza para producir una constitución política... como estado en el que pueden desarrollarse hasta alcanzar su plenitud todas las capacidades implantadas por ella en la humanidad.» De modo que Kant se sitúa junto a los contemporáneos suyos que contribuyeron a crear una imagen atractiva del Estado y que tanta influencia ejercerían sobre los intelectuales occidentales de los siguientes siglos. Otros pensadores que trabajaban sobre la base establecida por Kant (sobre todo Fichte) convertirían el Estado liberal de Kant en un Estado dotado de un carácter cada vez más colectivista. Esta última versión de la idea fue la que dominó de hecho el pensamiento alemán durante los siglos XIX y primera mitad del XX. Pero a pesar de todo es indudable que el Estado kantiano era de carácter liberal, semejante al propuesto por Turgot o Adam Smith. Kant dice concretamente que cualquier limitación importante de lo que él llama «libertad civil» tendría repercusiones negativas en la prosperidad económica. Tanto en el terreno moral como en el político y el económico, Kant exige que se conceda al individuo la mayor autonomía posible.

> ... si el individuo encuentra obstáculos en sus esfuerzos por obtener prosperidad en la forma más adecuada para sí mismo y que no coarte la libertad de los demás, todas las actividades industriales y mercantiles se verán paralizadas; y en consecuencia se debilitarán también los poderes del Estado. Por esta razón se van suprimiendo poco a poco todas las restricciones a la libertad individual, e incluso las religiones empiezan a conceder libertad universal.

Kant sentía un profundo respeto por Rousseau y se dejó influir por la noción de contrato social como base de todo orden social justo. Pero mientras que Rousseau subrayaba la importancia de la Voluntad General y de la igualdad, Kant hace hincapié sobre todo en la autonomía y la libertad individuales. Para Kant ninguno de los estados nacionales de su época es un buen modelo del Estado ideal. Según él, la evolución que empezó con el hombre salvaje primitivo y que, animada por la «insociable sociabilidad», ha creado civilizaciones como las de Grecia y Roma para culminar en la civilización occidental de su época, no se detiene aquí sino que continúa y continuará hasta que se llegue en el futuro a una «federación de naciones». Esta visión es la base sobre la que Kant construye su famosa *Paz perpetua*, que es un proyecto para la unión de todas las naciones en una sola entidad que permitirá que no puedan volver a desencadenarse guerras nacionales.

A pesar de las dudas que le acometían de vez en cuando, a pesar de sus ambigüedades, Kant se emocionaba ante

la perspectiva del progreso. Esta afirmación puede comprobarse leyendo esta frase:

> Quiero... aventurarme a suponer que del mismo modo que la raza humana experimenta un continuo avance de su civilización y su cultura, también progresa continuamente en relación con la finalidad moral de su existencia, y este progreso, aunque pueda interrumpirse a veces, jamás se detendrá del todo.

Creo que hay cierto humor en el hecho de que esta frase aparezca en un corto texto de Kant titulado: «Acerca del dicho: que una cosa pueda ser correcta en teoría pero no se dé en la práctica».

HEINRICH HEINE

Aunque los acontecimientos alemanes le forzaron a ser un cosmopolita y a saturarse de cultura parisina, donde empezó a residir en 1831, Heine siguió siendo siempre un alemán, y uno de los más grandes poetas líricos alemanes. Mientras vivió en París participó durante un tiempo en el movimiento saint-simoniano. A pesar de su amargura y de que creía haber sido traicionado por algunos intelectuales, Heine no dejó nunca de confiar en el progreso de la humanidad que había sido estimulado por la revolución francesa. Este párrafo resume adecuadamente el pensamiento de Heine al respecto:

> Cuando la humanidad recupere completamente la salud, cuando vuelva a reinar la paz entre el alma y el cuerpo, y ambos vuelvan a fundirse en su armonía original, apenas podremos comprender la antinatural discordia que sembró la cristiandad entre los dos. Las nuevas generaciones, mejores y más felices que la nuestra y que, generadas por un abrazo libremente elegido, florecerán en una religión de la alegría, sonreirán tristemente cuando recuerden a sus sombríos antepasados y piensen que fueron capaces de negarse a disfrutar de todos los placeres que brinda la tierra... Sí, puedo afirmarlo con la máxima convicción: nuestros descendientes serán mejores y más felices que nosotros. Porque yo tengo fe en el progreso, creo que la humanidad está destinada a ser feliz, y en consecuencia tengo una concepción de la divinidad mucho más grandiosa que la de quienes creen que el hombre nació solamente para sufrir. Me gustaría ver establecida en la Tierra, por medio de las bendiciones de la libertad política y económica, esa felicidad que, en opinión de las gentes piadosas, sólo se nos concederá en el Cielo, después del Juicio Final.

No hay duda de que esas «gentes piadosas» a las que alude Heine existían en su tiempo, y siguen existiendo en el nuestro. Pero es una pena que Heine no conociera a personas tan piadosas como Lessing, Schelling o Priestley, que además de la fe cristiana tenían fe como el poeta alemán en la posibilidad de traer la felicidad a la Tierra.

JOHN STUART MILL

Actualmente la obra de Mill más conocida es su libro *On Liberty* (De la libertad), publicado el año 1859, sobre todo por lo que él calificó de «el sencillísimo principio» de la libertad humana. Mill escribe que:

> este principio dice que la única finalidad para la cual se permite a los seres humanos, individual o colectivamente, interferir en la libertad de acción de los otros hombres, es la autodefensa. Que la única finalidad por la cual puede ejercerse justamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es la de evitar daños a otros.

El tema de estas frases contrasta notablemente, tal como ha señalado Gertrude Himmelfarb en su fascinante análisis de la evolución del pensamiento de Mill, con lo que él mismo escribió el año 1831 en su ensayo *The Spirit of the Age* (El espíritu de la era). En esta obra, aunque se mostraba partidario de la libertad, Mill hablaba sobre todo de los límites que debe tener la libertad que se basan en la moral y los juicios de los hombres sabios y prudentes de cada sociedad.

De estos límites apenas si habla en su obra posterior

On Liberty, aunque es cierto que si leemos las palabras que siguen a las anteriormente citadas sobre el «sencillísimo principio» de la libertad comprobaremos que Mill no cree que deba extenderse el derecho a la libertad a todo el mundo, sino que excluye a los subnormales, a los que no han alcanzado la mayoría de edad (por ejemplo, Mill hubiera excluido a todos los universitarios), y a los pueblos que no han alcanzado todavía el nivel de civilización de que goza Europa Occidental. Es más, en el tercer capítulo de esta obra Mill añade nuevas limitaciones a su principio. Por ejemplo:

Nadie pretende decir *que las acciones tengan que ser tan libres como las opiniones*... Por el contrario, incluso las opiniones *pierden su inmunidad* cuando quien las expresa lo hace en unas circunstancias que hacen de su expresión una instigación positiva a *algún tipo de acto malvado*... Estas son las limitaciones que debe tener la libertad de cada individuo; *no debe molestar a otras personas*. Pero si no molesta a otros *en lo que les concierne* y actúa de acuerdo con sus propias inclinaciones y juicio *en lo que le concierne sólo a él*... debería tener autorización para llevar sus opiniones a la práctica sin que nadie le estorbe, exponiéndose a los riesgos que hubiere. (La cursiva es mía.)

Creo evidente que estas expresiones denotan una actitud respecto a la libertad mucho más moderada de lo que pudiera pensarse si sólo leyéramos el primero de los párrafos citados. Desde nuestro punto de vista, la limitación más importante de las que, según Mill, han de imponerse a la libertad es la referida a los pueblos «atrasados». En este sentido se muestra clara y tajante:

La libertad, como principio, no puede aplicarse a ningún estado de cosas anterior al tiempo en el que la humanidad se benefició de la discusión entre individuos iguales y libres... Hasta ese momento los hombres no hacían otra cosa que obedecer a un Akbar o un Carlomagno, cuando tenían la suerte de encontrar un hombre de la categoría de éstos. Pero en cuanto los hombres alcanzan la capacidad de ser conducidos a su propia mejora por medio del convencimiento y la persuasión... ya no puede tolerarse la fuerza, directa o ejercida mediante la amenaza de penas y castigos como medio de conseguir la mejora de la situación humana, y sólo puede justificarse cuando se utiliza para velar por la seguridad de los otros.

Desde el punto de vista predominante en la segunda mitad del siglo XX quizás estemos preparados para aceptar las limitaciones a la libertad que quiere imponer Mill a los enfermos mentales, pero no nos parece tan bien que limite la de los jóvenes de edades inferiores a la mayoría de edad legal. Ahora bien, lo que sí nos parece intolerable a todas luces es que hable de limitar la libertad de las «razas» que se encuentren «atrasadas». ¿Acaso para ellas no hay nada mejor que el despotismo? Para comprender el pensamiento de Mill en estos aspectos de la cuestión (en los que parece contradecirse a sí mismo pues siempre defendió apasionadamente la diversidad de las culturas) es necesario que tengamos en cuenta la influencia que tuvo en su pensamiento la idea de progreso.

De hecho hay que afirmar que el principio de progreso subyace o está implícito en todo lo que escribió Mill, a pesar de que en sus obras la palabra «progreso» no aparezca tantas veces como en la de sus contemporáneos. En su *Logic* (Lógica), en el famoso libro sexto donde trata del método adecuado para las ciencias morales o sociales, muestra claramente su compromiso con la idea de progreso cuando escribe:

Creo que la tendencia general es y seguirá siendo, con la excepción de momentos ocasionales y pasajeros, hacia adelante, una tendencia hacia una situación mejor y más feliz... Para nuestra finalidad basta que haya un cambio en la dirección del progreso, tanto en el carácter de la raza humana como en sus circunstancias exteriores en cuanto que éstas pueden ser modificadas por el hombre; basta que en cada era difieran los principales fenómenos de la sociedad de los de la era precedente, y que lo hagan mucho más profundamente de los de cualquiera de las eras que antecedieron a la penúltima.

Y, un poco más adelante, Mill añade: «El carácter progresivo que tiene la marcha de la raza humana es el fundamento sobre el que se ha erigido en los últimos años un nuevo método de filosofar en el campo de la ciencia social. Se trata de un método muy superior a los dos que habían prevalecido anteriormente, el químico o experimental y el geométrico».

Para ver la estrechísima vinculación que en el pensamiento de Mill había entre su certidumbre acerca del hecho del progreso y su liberalismo e insistencia en una libertad casi absoluta de pensamiento y acción, podemos leer esta afirmación que hace en la *Logic*: «Gracias a todas estas pruebas acumuladas aquí, estamos plenamente justificados cuando concluimos que el grado de progreso humano en todos los aspectos dependerá del grado de progreso en las convicciones intelectuales de la humanidad o, dicho de otro modo, de la ley de las sucesivas transformaciones de las opiniones humanas».

Pero hay otros aspectos importantes también en la fe de Mill en el desarrollo y el progreso:

> Gracias a su ayuda podremos no solamente lanzar miradas penetrantes hacia el futuro de la raza humana, sino también determinar cuáles son los medios artificiales que debemos aplicar para acelerar el progreso natural;... Estas aplicaciones prácticas de la rama más elevada de la sociología especulativa formarán la más noble y beneficiosa parte del arte de la política.

Mill alaba sin reparos el libro de *Filosofía positiva* publicado en Francia por Auguste Comte poco después de que Mill redactara su ensayo *The Spirit of the Age.* Mill aceptó plenamente la ley del desarrollo en Tres Fases propuesta por Comte, con todas sus implicaciones, y se mostró de acuerdo con el filósofo francés en que sólo si se aceptaba la realidad de la ciencia social sería posible salvar a los hombres de la «anarquía» general y parcularmente la «anarquía intelectual» que vivía el siglo XIX.

Tan devoto era Mill de las leyes *generales* del progreso histórico, como las propuestas por Comte, que llegó a declarar que el papel de los genios en el progreso de la sociedad era secundario en relación con el que juegan los procesos sociales y colectivos. Aunque reconocía la gran contribución de Newton al progreso, Mill dice que de no haber nacido Newton la humanidad hubiera producido otro hombre de su categoría. Es más, afirma incluso que sin Newton los hombres hubieran llegado a los mismos resultados a través de un proceso en el que hubieran intervenido varias inteligencias, inferiores todas ellas a la de Newton, pero que poco a poco hubieran alcanzado el nivel que hubiese permitido hacer los descubrimientos de aquél.

No solemos considerar a John Stuart Mill —hijo de James Mill y discípulo de Jeremías Bentham, dos pensadores que ignoraron el tema del desarrollo histórico, y que sólo consideraban las causas y procesos atribuibles al individuo y su razón e instintos— como un filósofo del progreso, sino que acostumbramos a situarlo en el contexto de sus ensayos más didácticos, como los que hablan del gobierno representativo, la libertad y el utilitarismo. Pero no podemos olvidar los pasajes de su *Logic* en los que se muestra como profeta del progreso en una medida que supera a todos sus contemporáneos. Ya he señalado que en este aspecto Mill era deudor del pensamiento de Comte. También cuenta para él la influencia de otro francés, Alexis de Tocqueville, a quien debe su creciente interés por la asociación voluntaria como medio de compensar un individualismo excesivamente riguroso, y también su acento en la diversidad social y cultural, el localismo y la descentralización como formas de impedir la centralización política y la aparición de unas masas homogéneas sin pensamiento individual.

Tal como explica en su *Autobiography* (Autobiografía), en la madurez Mill se interesó cada vez más por el socialismo, y ha habido estudiosos de su obra que han llegado a afirmar que hubo un momento en el que para Mill el progreso no tenía como finalidad la libertad sino el socialismo. Pero cuando se estudia el contenido del «socialismo» de Mill así como los límites que impone a la injerencia social en la libertad —tanto de la propiedad, los ingresos, la empresa y el pensamiento filosófico y político—, parece evidente que hay una gran distancia entre Mill y los verdaderos socialistas de su época. Incluso en la última edición de su *Political Economy* (Economía política) hace una clara distinción entre los principios y procesos que deben regular la producción y los de la distribución. Sólo en este último campo, dice Mill, puede haber intervenciones del Estado dirigidas a favorecer a los pobres. Pero *nunca* en el campo de la producción. Es incluso en el campo de la distribución, aunque acepta que los gobiernos utilicen sus poderes para crear canales o ins-

tituciones, dice que no deben «determinar arbitrariamente cómo tienen que funcionar estas instituciones». Es difícil creer que merece el nombre de socialismo un sistema en el que no haya un impuesto sobre la renta creciente en proporción a los ingresos, en el que la producción no sea limitada en ningún sentido, y en el que no haya ninguna clase de trabas contra la propiedad, y, por fin, en el que ni siquiera aparezca un impuesto sobre las herencias. Mill, al igual que su esposa Harriet Taylor, declaró públicamente que gracias al progreso las desigualdades entre los individuos y las naciones acabarían desapareciendo, y que al final sólo quedarían las desigualdades naturales y creadoras. Pero si alguien le hubiera preguntado qué opinaba de la posibilidad de una intervención gubernamental directa para menguar estas desigualdades Mill hubiera respondido que le parecía muy grave. Es cierto que hay diferencias entre su pensamiento de la primera edición de los *Principles of Political Economy* (1848) y la tercera (1852). En esta última se muestra mucho más dispuesto a tolerar la posibilidad de la propiedad comunitaria, y hasta llega al extremo de decir que si se viera obligado a elegir entre el comunismo y el sistema económico vigente en su tiempo, que forzaba a los obreros a vivir en muy malas condiciones y a muchos hombres a permanecer en paro, elegiría el comunismo.

Pero hay que recordar ese importante «si» condicional. Dada su inmensa confianza en la continuidad y necesidad del progreso, Mill —para quien la libertad individual era el principal mecanismo de ese progreso— no creía que las horrorosas condiciones de los trabajadores en 1852 pudieran durar mucho tiempo. Su reacción humana ante la sordidez e inseguridad de las vidas de muchos de sus conciudadanos le condujo a especular sobre las ventajas del socialismo. Pero estaba tan convencido de la profunda necesidad de la libertad individual, y temía tanto la sociedad homogénea y uniforme que podía llegar a crear un socialismo de Estado, que no consentía más que pequeñas experiencias de propiedad comunitaria a pequeña escala y de carácter voluntario.

Debemos mencionar otro aspecto del pensamiento económico de Mill porque, al menos en apariencia, contradice su devoción por el progreso y la libertad individual. Se trata de lo que dice en el capítulo 6 del libro 4 de los *Principles*, cuando habla del estado «estacionario». Hay que tener en cuenta que este capítulo sigue a su largo repaso de «La influencia del progreso de la sociedad en la producción y la distribución», en donde Mill razona a favor de la armonía existente entre la libertad individual y el avance de la sociedad. Sin embargo, Mill habla luego con cierta melancolía de las ventajas que podrían obtener los hombres de una sociedad que en lugar de avanzar constantemente de acuerdo con el criterio de la expansión de la población, y el aumento de bienes económicos, permaneciera estacionaria.

> Es posible sin duda, incluso en países muy viejos, que se produzca un inmenso aumento de la población suponiendo que sigan mejorando las artes prácticas y el capital. Pero, aunque tal aumento podría ser inocuo, confieso que no veo muchas razones que lo hagan deseable... Existe la posibilidad de que, aunque no falten alimentos ni vestidos, los hombres se sientan demasiado amontonados. Y no es bueno para el hombre verse forzado a permanecer constantemente en presencia de otros miembros de su especie. Creo que constituye un ideal muy pobre un mundo en el que el hombre se viera privado de la soledad. La soledad es un elemento esencial para la meditación profunda y para el carácter complejo. La soledad ante la belleza y grandeza de los paisajes naturales es la cuna de pensamientos y aspiraciones tan buenas para el individuo como imprescindibles para la sociedad... Si la tierra tiene que perder gran parte de su belleza, la que debe a las cosas que serían extirpadas por un crecimiento ilimitado de la riqueza y la población, espero por el bien de la posteridad que los hombres del futuro prefieran una situación estacionaria antes de verse obligados a aceptarla cuando ya sea demasiado tarde.

Es un pasaje que escandalizó a muchos lectores en tiempos de Mill y que continúa conmocionando actualmente a los que creemos que, basándonos en las pruebas que nos proporciona la historia de la humanidad, no hay nada que fomente tanto la decadencia política, social y moral como la detención del crecimiento económico. Sería inútil tratar de reconciliar lo que dice Mill en otros puntos con lo que afirma en estas últimas frases. Pero sí podemos decir que incluso cuando habla en favor de la detención del progreso material y la llegada a una situación

estacionaria, siempre lo hace pensando en que lo único que podría justificarla sería la independencia, la autonomía y la libertad intelectual del individuo.

HERBERT SPENCER

No hay duda de que Herbert Spencer es la suprema encarnación en el siglo XIX del liberalismo individual y de la idea de progreso. Ni antes ni después de él ha habido nadie que uniera tan eficazmente la filosofía de la libertad y la del progreso, ni nadie que anclara tan firmemente la primera en la segunda. Según Spencer, el conjunto de la evolución orgánica es un largo proceso de cambio en el que se pasa de la «homogeneidad» a la «heterogeneidad» generalizada. Llevando esta afirmación del terreno meramente biológico al social, la evolución o progreso de la humanidad aparece como el paso de la sociedad monolítica, estática y represiva, a la sociedad diversificada, plural e individualista. Todas las formas de autoritarismo —religioso, de castas, racial, moral y político— están destinadas a perder terreno hasta llegar a la extinción, del mismo modo que los organismos homogéneos están destinados a ser sucedidos por los heterogéneos. Esta es, en resumen, la filosofía del progreso y la libertad que presentó al mundo Spencer durante la segunda mitad del siglo XIX. Y digo al mundo porque sus obras no sólo se difundieron por Europa sino que llegaron a todas partes, incluyendo el Lejano Oriente, donde sus ideas tuvieron grandes repercusiones y contribuyeron a la caída de doctrinas y prácticas antiquísimas.

Su compromiso con la libertad individual, originada en el inconformismo religioso de su familia, fue seguramente el primero de sus pasos en el campo intelectual. Sabemos que ya en 1842, cuando tenía veintidós años, Spencer publicó una serie de artículos en la revista *The Nonconformist,* cuyo título general era «Cartas sobre el campo de acción del gobierno». En ellas Spencer afirma que el Estado, sea cual fuere la forma de gobierno —monárquico, republicano, democrático, etc.— tiene por función principal «impedir que ningún hombre interfiera en los derechos de los otros hombres». En esta fase Spencer pensaba que el Estado no tenía derecho ni siquiera a supervisar la educación, la manufactura, la religión, la salud pública o siquiera la guerra. Es decir que se trata de una filosofía parecida a la de William Godwin.

De estos artículos proceden todas las opiniones sobre la libertad del Spencer maduro. En su *Autobiography* (Autobiografía) nos cuenta que las reflexiones que aparecieron en *Social Statics* (Equilibrio social), de 1850, y en *The Man versus the State* (El hombre contra el Estado), de 1884, y que dieron a Spencer una enorme fama por sus ideas liberales, surgieron de los artículos de 1842. «Mi objetivo —escribió— es la libertad de cada individuo, limitada únicamente por la libertad de todos los individuos.» Estas palabras fueron escritas nueve años antes de que Mill escribiera su ensayo *On liberty.* Pero mientras que Mill atemperó su defensa de la libertad individual hablando de la posibilidad de aceptar ciertas formas de socialismo voluntario en algunos campos, y acabó por perder en parte su fe en el crecimiento económico y el desarrollo de la sociedad, Spencer no dio un solo paso atrás en su vida. En todas las obras de Spencer que tratan del comportamiento humano, siempre subraya por encima de todo la libertad, la libertad individual, mientras que critica la autoridad en todas sus formas. Esto ocurre en *The Principles of Morality* (Los principios de la moral), en *Education* (Educación), en *The Study of Sociology* (El estudio de la sociedad) y en las ya mencionadas *Social Statics* y *The Man versus the State.* Basta citar los títulos de algunos capítulos de estas dos últimas obras para percibir fácilmente su tema común: «Derivaciones de un primer principio» (el de la libertad, por supuesto), «Los derechos a la vida y la libertad personal», «El derecho a la utilización de la tierra», «El derecho de propiedad», «El derecho al intercambio», «El derecho a la libertad de expresión», «Los derechos de las mujeres», «Los derechos de los niños», «El derecho a ignorar al Estado». Estos capítulos aparecen en *Social Statics* y preceden al extenso tratamiento que hace Spencer de los límites que deben trazarse a la intervención del Estado, al que no deja otros campos que el de la protección de los derechos a los que

se ha hecho referencia anteriormente. Del mismo modo, en *The Man Versus the State* aparecen estos títulos de capítulos: «El nuevo espíritu Tory» (se refiere a la aceptación «liberal» y «socialista» del Estado como fuerza para establecer la «justicia social»), «La futura esclavitud» (se refiere a la política, creada en nombre de la democracia y la libertad), «Los pecados de los legisladores» y «La gran superstición política». En este último Spencer muestra que las supersticiones de las religiones han sido sustituidas por la ceguera ante el Estado político como causa y contexto del progreso social.

Para captar de forma rápida, en un solo artículo, el tono del liberalismo de Spencer, no hay ninguno mejor que el que se titula *Over Legislation* (De la legislación), que apareció primero en *The Westminster Review* el mes de julio de 1853 y que posteriormente incluyó en sus libros de artículos y ensayos. Se trata de una tajante afirmación de la libertad individual, a la que califica de única libertad que valga la pena tener en cuenta, junto a una demostración de la incapacidad intrínseca que tiene el Estado para enfrentarse eficaz o justamente a los problemas sociales o morales. El tema fundamental del ensayo es esta segunda cuestión y en gran parte hace que este texto pueda ser leído como un ataque contemporáneo contra los problemas de nuestra actual burocracia. Spencer afirma una y otra vez que ni el gobierno ni las entidades dependientes de él pueden hacer planes para el pueblo en general:

> Cuando pienso en la gran cantidad de planes míos que han fracasado, en todas las especulaciones que me han fallado... en la multitud de ocasiones en las que han resultado beneficiosas cosas que yo temía y que había hecho todo lo posible por evitar que ocurrieran, en la poca felicidad que me proporcionaban una vez obtenidas las cosas que yo perseguía con más ardor... me quedo atónito ante la incompetencia de mi cerebro para prescribirle algo a la sociedad.
>
> Necesitaríamos grandes dosis de esta humildad práctica en el mundo de nuestra política... Aunque ya no aceptamos la infalibilidad de nuestras creencias teológicas y hemos dejado de llevarlas a la práctica, seguimos llevando a la práctica un sinfín de otras creencias tan poco firmes como aquéllas. Aunque ya no ejercemos sobre los hombres ningún tipo de coerción en nombre de su *bien espiritual*, seguimos creyendo que tenemos derecho a ejercer la coerción en nombre de su *bien material*, sin comprender que tan inútil e ilegítima es una actitud como la otra.

En las siguientes cincuenta páginas Spencer hace un análisis detallado, lógico y gradual de cada una de las funciones del Estado moderno, desde la guerra y la administración de la justicia, hasta la política social. La conclusión a la que llega tras abundantes ejemplos es que en todos los casos no solamente el gobierno no consigue los objetivos que se proponía sino que provoca males mucho más graves que los que pretendía corregir con su legislación.

> El vicio de esta escuela de políticos empíricos consiste en que jamás miran más allá de las causas próximas y los efectos inmediatos... No tienen en cuenta que cada fenómeno no es más que un eslabón de una infinita cadena, que es consecuencia y resultado de miles de fenómenos anteriores y que tras él habrá muchísimos otros que serán en parte consecuencia suya. Por esta razón no se dan cuenta de que al interferir la marcha de una sucesión natural de fenómenos no sólo modifican el primero de los resultados que va a producirse, sino también todos los resultados futuros sobre los que este primero actuará como causa. La génesis de los fenómenos y la interacción de una serie de fenómenos con todas las demás series, produce una situación de tal complejidad que escapa a las posibilidades de intelección humanas.

La disección que hace Spencer de la administración del gobierno, de lo que años después recibirá el nombre de burocracia, es despiadada pero al mismo tiempo penetrante y justa cualquiera sea el criterio con que la juzguemos. Dice Spencer que el mundo oficial es por un lado lento y por otro necio:

> Si las cosas fueran regidas solamente por su curso natural, cada individuo se situaría en el puesto en el que mejor encaja... Pero no ocurre lo mismo en las organizaciones estatales. En ellas, como es bien sabido, la cuna, la edad, las intrigas y la adulación servil son los principales factores determinantes de la posición. El mérito personal es un factor secundario. Si la «familia» está bien relacionada, no es nada difícil que «el tonto de la familia» acabe situado en una im-

portante posición dentro de la jerarquía eclesiástica. Cualquier jovenzuelo incapaz de ejercer una profesión por falta de educación, podrá hacer carrera en el Ejército. Para ascender en el escalafón de la Armada es más importante tener canas o un título nobiliario que talento...

Debido a su carácter inalterable este mundo de lo oficial es además «extravagante», «incapaz de adaptación» y «corrupto» en el campo de lo económico. La corrupción, dice Spencer, es la consecuencia necesaria de todos los demás males apuntados. Por fin, el Estado, al intervenir en una gran cantidad de terrenos en los que por fuerza tiene que fracasar, se impide a sí mismo cumplir honesta y eficazmente las dos únicas misiones que tiene en realidad: la protección de los individuos de los ataques que sus libertades pueden sufrir en potencia, y la administración de la justicia.

Aunque generalmente suele creerse que la pasión de Spencer por la libertad no tenía otro motivo que permitir a los ricos y poderosos actuar como les viniese en gana (no en vano es autor de la frase *survival of the fittest*, la supervivencia de los mejor dotados, que luego utilizó Darwin en *Origin of Species*), hay en sus obras una clara y persistente tendencia humanitaria. Spencer era muy consciente de los males de su época, de la tendencia de los hombres de negocios al pillaje más descarado, la imposibilidad para muchas personas dotadas de la clase baja de superar las barreras sociales, el despilfarro con que vivían los más pudientes y los nuevos ricos, y su desdeño por la situación de los demás. El ensayo de Spencer *The Morals of Trade* (La ética de los negocios), publicado en 1859, es una admirable reflexión sobre estas cuestiones. Tampoco puede decirse que su devoción por la libertad individual le hiciera olvidarse de los vínculos sociales. En otro ensayo *From Freedom to Bondage* (De la libertad a la esclavitud), publicado en 1891, dice que se ha de perseguir el objetivo de la «cooperación voluntaria» y que la única distinción posible entre unas y otras sociedades consiste en diferenciar las que «dejan que el individuo haga lo que pueda de acuerdo con sus esfuerzos espontáneos y que obtenga el éxito o el fracaso según cual sea su propia eficacia» de las demás en las que el individuo «tiene asignado su puesto, trabaja por coerción en un determinado campo, y a cambio obtiene una parte proporcional de alimentos, vestidos y vivienda». Spencer cierra su libro *The Inductions of Ethics* (Las inducciones de la ética) observando que para quienes echan una mirada retrospectiva para observar los cambios ocurridos en los últimos mil años, y miran hacia adelante para pensar en los que se producirán en los siguientes mil, «tiene que ser satisfactorio contemplar una humanidad tan adaptada a una vida social armoniosa en la que todas las necesidades son satisfechas espontáneamente y sin esfuerzo por todos, sin que nadie dañe a los demás».

La verdadera clave de las ideas de Spencer acerca de la posibilidad de introducir cambios sociales valiosos se encuentra en una frase de un ensayo al que me he referido más arriba, *On Legislation*: es lo que él llama *vitalidad social*. Por esta expresión quiere significar la energía espontánea de los seres humanos, como individuos o como miembros voluntarios de algún tipo de asociación.

No se trata sencillamente de que se pueda confiar en que la vitalidad social... pueda satisfacer cada uno de los exagerados requisitos de los individuos de forma callada y espontánea, ni tampoco de que cuando esta exigencia quede así naturalmente satisfecha lo sea además de modo eficaz en lugar de que lo sea de forma chapucera, por medios artificiales, sino de que hasta que esta necesidad no sea satisfecha naturalmente *no debería ser satisfecha.*

Esto nos conduce directamente al segundo de los grandes principios presentes en la obra de Spencer: el de la evolución y el progreso. Su fe en la libertad y la responsabilidad del individuo, y su repudio de toda forma artificial de coerción empezando por el Estado —que para él no era más que la supervivencia del uso primitivo de la fuerza entre los salvajes—, no hubieran adquirido el carácter profético que tenían de no haber estado vinculados e inscritos en una gran fe en el progreso natural. Tanto en sus obras de ensayística como en su *Autobiography* Spencer deja varias veces bien sentado que él descubrió lo que llamaba «la hipótesis del desarrollo» mucho antes de la publicación de la gran obra de Darwin, y que hizo este descubrimiento aproximadamente al mismo tiempo que

llegaba a la convicción de que la libertad del individuo era indispensable y que el Estado era pernicioso.

No hay ni un libro, ni siquiera un capítulo de la obra de Spencer donde no utilice de una forma u otra lo que acabó llamando «ley del progreso», una ley que para él —al igual que para otros contemporáneos suyos— equivalía a una «ley de la evolución». Veamos por ejemplo lo que dice en *Progress: Its Law and Cause* (El progreso: su ley y su causa), de 1857. Spencer mismo declaró que en este ensayo está su primera declaración completa y sistemática acerca del tema, y que en él se origina todo lo que escribiría posteriormente en diversos campos. Uno de los párrafos que aparecen en las primeras páginas de este ensayo describe claramente el propósito de la obra:

> Nos proponemos, en primer lugar, mostrar que esta ley del progreso orgánico [que acaba de describir basándose sobre todo en las obras de biología de los alemanes Wolff y von Baer] es la ley de todo progreso. La ley de la evolución de lo sencillo a lo complejo, a través de sucesivas diferenciaciones, tiene vigor tanto en el desarrollo de la tierra o el desarrollo de la vida en su superficie, como en el desarrollo de la sociedad, el gobierno, las manufacturas, el comercio, el lenguaje, la literatura, la ciencia, el arte. Desde los primeros cambios cósmicos que podemos llegar a detectar, hasta los últimos y más recientes resultados de la civilización, comprobaremos cómo el progreso consiste concretamente en la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo.

En este ensayo de cincuenta y cuatro páginas Spencer nos ofrece un epítome de la obra que realizó a lo largo de toda su vida, tanto en los campos de la geología y la biología como en los de la psicología y la sociología. Miremos hacia donde miremos, argumenta Spencer, siempre nos encontramos que el desarrollo o el progreso es un cambio que va de lo homogéneo a lo heterogéneo. Lo vemos en el propio organismo individual, y también en todo el panorama de la vida orgánica del planeta. Las formas más antiguas y simples de vida son las más homogéneas; las más nuevas y avanzadas muestran un alto grado de variación y especialización. «El cambio de lo homogéneo a lo heterogéneo aparece en el progreso de la civilización considerada como un todo, y también en el progreso de

cada nación. Y este progreso sigue en marcha, y cada vez es más rápido». Podemos encontrar este cambio en cada una de las instituciones y formas sociales, pero también en la totalidad de las instituciones y formas del pasado y las que todavía existen en todas las fases del desarrollo evolucionista en toda la tierra. La ley de la progresiva heterogeneidad o diferenciación «ejemplificada claramente en la evolución del organismo social, también lo está en la evolución de todos los productos del pensamiento y la acción, tanto si son concretos como si son abstractos, reales o ideales».

No vale la pena repetir aquí detalladamente todos los ejemplos que da Spencer para apoyar su principio de evolución o progreso. Baste saber que para Spencer este principio es cósmico y penetra en todos los rincones del planeta, la vida, la humanidad y la sociedad. Estas son las palabras con las que cierra el ensayo:

> Como se ve, en todos los acontecimientos actuales, al igual que viene ocurriendo desde el principio de los tiempos, la descomposición de todas las fuerzas aplicadas en diversas fuerzas parciales ha ido produciendo un grado cada vez más elevado de complejidad; que el aumento de la heterogeneidad producido de esta forma continúa vigente en nuestros días y así debe conservarse en el futuro; y que en consecuencia *el progreso no es un accidente, no es algo que esté bajo el control de los hombres, sino que es una beneficiosa necesidad.* (La cursiva es mía.)

Ni San Agustín ni Joachim de Fiore, ni tampoco ninguno de los milenaristas de la revolución puritana invocaron la idea de la necesidad con una certidumbre tan dogmática como Spencer. Por otro lado, Spencer habló de este carácter necesario del progreso en otros momentos de su obra. Prácticamente con las mismas palabras que acabo de citar aparece la misma afirmación en *Social Statics*, obra escrita algunos años antes. Allí decía que «En consecuencia, el progreso no es un accidente, sino una necesidad». La idea de la necesidad del progreso sería utilizada por Spencer en innumerables variaciones y expresiones hasta el final de sus días.

En *Social Statics* esta frase aparece después de una discusión de lo que Spencer llama «la evanescencia del

mal». Según él, todo lo que definimos como mal es resultado de la «imperfección» es decir de «una mala adaptación a las condiciones de la existencia». La fuerza de adaptación inherente a todas las formas de vida y cultura, esa fuerza que las conduce a adaptarse a las condiciones de vida, es tan grande que en último extremo «toda deficiencia debe desaparecer; es decir, toda imperfección debe desaparecer». Spencer prosigue con esta ferviente y clara declaración de fe en el progreso y la libertad:

> Desde el punto de vista lógico es absolutamente cierto cuál será el desarrollo final del hombre ideal. Tan cierto como la conclusión en la que mayor fe podamos depositar... Como la experiencia de todas las personas de todos los tiempos... demuestran que los órganos, facultades, poderes, talentos o lo que queramos llamarles, crecen con su utilización y decrecen si no se utilizan, podemos inferir que seguirán haciéndolo así. Y si esta inferencia es indiscutible, también lo es la que podemos deducir a partir de ella: que, al final, la humanidad debe llegar a adaptarse completamente a sus condiciones. Y esto es también indiscutible.

Es imposible encontrar un autor tan respetado y leído por los filósofos y científicos de la sociedad, o que haya tenido más influencia, que Herbert Spencer. El influjo que ejerció en las ciencias sociales fue inmenso, tanto en Europa como en las universidades de los Estados Unidos en el último cuarto del siglo XIX. Aunque el liberalismo defendido por Spencer —un liberalismo basado únicamente en la necesidad de ampliar las libertades del individuo y en la «vitalidad social»— acabó siendo alterado, como veremos en el capítulo 8, en nombre de la utilización más amplia del poder del Estado a fin de provocar reformas económicas y sociales —recuérdense las obras de L. T. Hobhouse y J. L. Hobson en Inglaterra, o Lester Ward y Thorstein Veblen en los Estados Unidos—, lo cierto es que todos los exponentes del Nuevo Liberalismo admitieron ser sucesores de Spencer.

Dada su preferencia absoluta por el no intervencionismo del Estado y su defensa del *laissez-faire* en todos los campos en que sea posible, hoy en día podemos considerar a Herbert Spencer como un «conservador». Pero hasta su muerte, ocurrida el año 1903, Spencer no tenía fama

de conservador ni de tradicionalista. Su fama y su obra penetraron en Europa Oriental (hasta en la misma Rusia zarista), y en todos esos países sus escritos se convirtieron en bases del liberalismo, un movimiento que, de todos modos, tuvo una vida corta. Mucho antes de que la obra de Karl Marx entrara en Hungría, por citar sólo un ejemplo, los ensayos de Herbert Spencer (por paradójico que pueda parecer) habían abierto paso a sus teorías. En zonas del Oriente Próximo y también en la India, China y en otros países fuera del mundo occidental, Spencer era el más venerado de los escritores occidentales entre los círculos de hombres que aspiraban a la reforma de la enseñanza, la religión y la política en nombre de la ampliación de las libertades individuales y también del racionalismo. Para los educadores japoneses o chinos —al menos aquéllos que querían reformar el sistema tradicional—, Spencer no era un «conservador» sino todo lo contrario. Su implacable racionalismo, su insaciable fe en el individuo y la cooperación voluntaria, y su convencimiento de la necesidad del progreso en todo el mundo en pro de una ampliación de las libertades del individuo, hicieron de él el hombre más influyente en los terrenos social y económico. Sólo el influjo de Marx superaría posteriormente al de Spencer.

La corriente iniciada por Turgot, Adam Smith, los Padres Fundadores de la nación norteamericana, Godwin y Mill, alcanzó su culminación y su plenitud en Spencer. Desde su muerte no ha habido nadie que haya añadido nada verdaderamente valioso a las ideas que expuso elocuentemente en sus obras: la creencia en que la libertad es un elemento imprescindible para el progreso, y en que el objetivo del progreso es la realización cada vez más amplia y profunda de la libertad.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL PROGRESO COMO PODER

En la misma época en que se decía que la libertad individual constituía el criterio y también el objetivo último del progreso, hubo una tendencia muy diferente que afirmaba que el medio y el fin del progreso era algo muy distinto: *el poder*. Nunca, o casi nunca, se dice que sea el poder en sí o por derecho propio. Tampoco suele defenderse la coerción por la coerción. Y jamás aparecen alabanzas del despotismo como tal. Pero, en cualquier caso, siempre se da la referencia al poder.

Me estoy refiriendo a la aparición a lo largo del período 1750-1900 de nuevas doctrinas nacionalistas y estatistas, y también de las tendencias utópicas y racistas. En cada uno de estos campos vemos que se vincula el poder a la perspectiva del progreso, aunque siempre, claro está, en nombre de algún tipo de liberación, de alguna forma de salvación o redención en la tierra. Se trata de un poder de un tipo que raras veces había aparecido antes en la historia; un poder que no trata tanto de limitar o constreñir el campo de las acciones humanas como de dirigir y dar forma a la conciencia humana. Los principales autores de esta tradición son Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx y Gobineau.

No es que estos hombres fueran indiferentes u hostiles a la libertad, al menos tal como cada uno de ellos la definía. La libertad es uno de los elementos centrales del *Contrato social* de Rousseau. Hegel escribió por ejemplo

que «la historia del mundo es precisamente el progreso de la conciencia de libertad». Marx habló, desde el primer hasta el último momento, de la necesidad del hombre de recobrar su libertad, de la necesidad de liberarse de la propiedad privada, la competencia, la burocracia, la alienación, etcétera. Saint-Simon, Comte y Fourier entre otros rindieron los debidos respetos a la libertad en sus respectivas utopías. Incluso en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, Gobineau muestra un gran respeto por la libertad de pensamiento y acción, aunque sólo para una raza dominante.

Pero hay una gran distancia entre el concepto de libertad de los autores del capítulo precedente, desde Turgot hasta Spencer, y el que encontraremos en los diversos escritores que estudiaremos en éste. Para Turgot y Spencer la libertad suponía ser libre *de* cualquier tipo de opresión política, religiosa, etcétera, y también libre *para* desplegar las facultades y el talento individual con el mínimo posible de limitaciones a la acción y comportamiento de los individuos.

La idea de libertad que veremos en las páginas que siguen es muy diferente. Aquí la libertad es un concepto inseparable del de un tipo u otro de comunidad —política, social, racial, etcétera— y de la utilización de la coerción o la disciplina más estricta cuando éstas son necesarias. En la perspectiva de Hegel, por ejemplo, para alcanzar la verdadera libertad —una libertad «más elevada» que la propuesta por Adam Smith—, el individuo necesita adquirir conciencia de sí mismo como parte orgánica del Estado Absoluto. Para Marx, la «dictadura del proletariado» era una condición indispensable para el arranque del socialismo y para llevar a cabo bajo éste la reforma del hombre. El absolutismo es la esencia de la Nueva Cristiandad de Saint-Simon y de la Sociedad Positiva que describe Comte en cuatro volúmenes y que, según él, consiste en la entrega del poder absoluto a los científicos y tecnólogos, el dominio de los hombres «intelectuales» sobre los «emotivos». Gobineau y sus muchos seguidores creían que la libertad era algo inextricablemente vinculado a una única raza de las que pueblan la tierra, la germánica. Para ellos, sólo cuando esta raza se purificase y fuera protegida de toda clase de corrupción genética, y cuando gobernase

la tierra, sería posible una gran civilización en la que por fin podría florecer el espíritu creador del individuo.

Para los autores estudiados en el capítulo anterior, la libertad tiene siempre que ver con los individuos *tal como son* aquí y ahora; en la tendencia que estudiaremos a partir de ahora, la libertad se entiende como algo que sólo puede obtener quien sea miembro de determinado grupo o colectividad —el Estado, el proletariado, la raza— y gracias a la creación de *un nuevo tipo de ser humano* a través del poder absoluto si es necesario. Este tipo de visión no es una novedad en el seno de la civilización occidental. Sus semillas se encuentran en *La República* de Platón. Como nos recuerda la alegoría del Gran Inquisidor escrita por Dostoievsky, se trata de una forma de poder, una concepción de la libertad-a-través-del-poder, que se encuentra en algunas de las religiones mundiales. Nadie ha descrito esta clase de poder con tanta elocuencia como Tocqueville en su famoso capítulo sobre el tipo de despotismo que deben temer las democracias, en su libro sobre la democracia de los Estados Unidos.

LOS UTÓPICOS

La utopía, ha escrito Leszek Kolakowski, «es un deseo desesperado de alcanzar la perfección absoluta; este deseo es un residuo degradado del legado religioso en personas sin fe religiosa». Además, añade este mismo autor:

> La creencia inconscientemente platónica en que es posible definir en teoría la esencia de la humanidad y que por tanto las aspiraciones y deseos existenciales de las personas no tienen por qué ser utilizadas al crear esta definición, explica la oculta predisposición de la mentalidad utópica a aceptar medios despóticos como forma de avanzar hacia la tierra prometida, aunque muchos autores de utopías, casi todos, confiaban en que sus visiones llegasen a ser realidad sin violencia ni coerción. De hecho, sólo las mentes de tendencia utópica más penetrantes tienen el valor de admitir que para llevar la humanidad al paraíso será necesaria la violencia.

La descripción que hace Kolakowski de la mentalidad utópica —sobre todo de la de los siglos XIX y XX— es excelente. Es una pena sin embargo que no vea la relación que puede haber entre la dedicación a la utopía y la fe en un progreso lineal a lo largo del pasado, pues no es difícil demostrar que esta vinculación existe. Para Kolakowski la mentalidad utópica carece de toda visión del pasado, al que como máximo interpreta como un período malo y opresivo. Para la mentalidad utópica, dice este autor, «la historia es algo catastrófico... La discontinuidad entre el mundo que fue y el que será es absoluta; para liquidar el pasado hay que dar un gran salto adelante; luego empezarán unos nuevos tiempos».

Sin embargo, tanto Joachim de Fiore como sus seguidores y los Hombres de la Quinta Monarquía, o los *revolutionistes* de finales del siglo XVIII como Saint-Just y luego Babeuf, supusieron mantener a la vez una fe en la necesidad de un período de violencia catastrófica para abrir paso a la edad de oro en la tierra, y la creencia en que la humanidad ha avanzado a lo largo de su historia, de forma gradual, hacia esa edad de oro. Lo mismo puede decirse de los pensadores utópicos del siglo XIX. Saint-Simon, Comte, Marx y otros tenían actitudes francamente apocalípticas y milenaristas y defendieron con pasión sus respectivas ideas de la futura edad de oro; todos ellos estaban dispuestos a que se utilizara el poder, en el grado que pareciera necesario en su momento, para conseguir la sociedad ideal que soñaban. Pero también fueron decididos defensores de la idea de progreso, del lento y gradual proceso de avance de la humanidad a lo largo del tiempo. Saint-Simon, Comte y naturalmente Marx declararon que sus visiones apocalípticas eran científicas, por contraposición a las vagas utopías de otros como Robert Owen. Así pues, las formas más influyentes del pensamiento utópico en el siglo XIX son simultáneamente expresiones de fe en progreso y el poder.

Aunque generalmente Rousseau no esté considerado como un pensador utópico, en realidad lo es. El *Contrato social* es esencialmente obra de un legislador. El núcleo real del libro y el pensamiento de su autor aparece claramente en los capítulos en los que habla de la infalibilidad de la Voluntad General, del legislador, las votaciones, la censura y, quizás por encima de todo, de la religión civil. Se trata en todos esos momentos de la actitud *preceptiva* parecida a la que encontramos en Saint-Simon y Comte. El interés que muestra Rousseau por el poder político tanto en el *Contrato social* como en su anterior obra *Discurso de economía política* es semejante al que aparece en todas las utopías políticas desde Platón (a quien Rousseau alaba y de quien dice que es el filósofo que mayor influjo ejerció sobre él).

Este pensamiento utópico aparece muy pronto en Rousseau. En las *Confesiones* nos cuenta que en 1743, cuando era agregado de la embajada francesa en Venecia, llegó a la trascendental conclusión según la cual «todo está relacionado radicalmente con la política, y ningún pueblo puede ser diferente a como lo hace ser el carácter de su gobierno». No hay pruebas de que Rousseau cambiara posteriormente de opinión al respecto o que perdiera esta fascinación por la utilización social y moral del poder. La encontramos en *La Nouvelle Héloise*, donde todo lo que ocurre en la familia es consecuencia de los movimientos que hace entre bastidores esa siniestra figura de Wolmar, que es un auténtico *Deus ex machina*. Esta adoración por el poder aparece también en el *Émile*, representada allí por el preceptor que domina absoluta aunque subrepticiamente a Émile. Estas palabras del preceptor pueden representar muy bien el tipo de poder que Rousseau adoraba: «Podéis imaginar lo dócil que es Émile a sus veinte años... Le dejo que tenga, ciertamente, conciencia de independencia, pero nunca ha estado tan sometido a mí como ahora, pues ahora es mi súbdito porque ha elegido serlo».

Lo que Rousseau teme por encima de todas las cosas no es el poder sino la *desigualdad*. No hay pensador más partidario de la igualdad que él en toda la historia. Este apremiante deseo de extirpar la desigualdad y establecer la igualdad aparece en el *Contrato social* y en los tres Discursos. En el primero de éstos, el que habla de las artes y las ciencias y de su influencia corruptora, declara que la desigualdad es el principal de los males. En el segundo discurso, que pronto estudiaré detalladamente, nos ofrece un tratado de la evolución cuya finalidad es mostrar la aparición de la desigualdad en la historia. En el tercero, que habla de economía política (y que fue escrito para la *Enciclopedia* a petición de Diderot), lo esencial es un tipo de ordenamiento político que permitiría acabar con la desigualdad en todas sus formas. En este último discurso aparece una frase preñada de significado: «Si es bueno saber cómo hay que tratar a los hombres tal como son ahora, mejor es intentar convertirlos en lo que debieran ser. La autoridad más absoluta es aquélla que penetra hasta el seno mismo del hombre, y *que no sólo se preocupa de sus acciones sino también de su voluntad*». (La cursiva es mía.) En el mismo discurso escribe también Rousseau: «Para que se cumpla la voluntad general hay que conseguir que todas las voluntades particulares estén de acuerdo con ella; en otras palabras, como la virtud no es otra cosa que esa conformidad entre las voluntades particulares y la voluntad general, por este procedimiento se establecería *el reino de la virtud*». (La cursiva es mía.)

Creo que no es necesario ampliar esta demostración de la obsesión de Rousseau por el poder. Me limitaré por tanto a dar otros tres breves ejemplos, todos ellos tomados del *Contrato social*. En primer lugar hay que fijarse en que la frase del título no tiene relación alguna con el contrato social al que se refieren Hobbes, Pufendorf, Locke y otros, pues en estos autores se trataba de un pacto real o hipotético establecido en el pasado más lejano entre los hombres o entre los hombres y su gobernante. Rousseau habla en cambio de un convenio que los hombres deben concluir a fin de poder entrar en el estado redentor del que él habla. Aquí no se pierde el tiempo hablando de libertades o derechos. En este tipo de contrato social debe haber una «alienación total de cada asociado y sus derechos al conjunto de la comunidad». Después Rousseau explica cuál es la «esencia» del contrato social

(una frase puesta en cursiva por el propio Rousseau): «Cada uno de nosotros deposita su persona y todo su poder en manos de la suprema dirección de la voluntad general, y como miembros de la colectividad, recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo». Es evidente que en la utopía de Rousseau no hay lugar para los derechos y libertades de los individuos. No es que no piense en la libertad. Poco después del pasaje citado anteriormente hay otro en el que dice que «cualquiera que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por toda la colectividad. Esto significa exactamente que *será obligado a ser libre*». (La cursiva es mía). Otros autores han justificado el poder en nombre del orden o para impedir que volviera a surgir un estado salvaje como el descrito por Hobbes. Rousseau es el primero —y no será sin embargo el último— en *definir* el poder absoluto como libertad.

Para ver hasta qué punto es radical el pensamiento utópico de Rousseau basta esta nueva cita que extraigo del famoso capítulo sobre «El legislador». Es un legislador muy especial:

> El que se atreva a emprender la creación de las instituciones de un pueblo debe sentirse capaz, por decirlo así, de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada uno de los individuos, que son todos ellos completos y solitarios por sí solos, en parte de un todo más amplio... En una palabra, debe quitarle al hombre sus propios recursos para darle otros nuevos extraños a él, y que no puedan ser utilizados sin ayuda de los demás.

Eso mismo pensaría y haría el Comité de Salud Pública en la revolución francesa; y lo mismo suscribirían Saint-Simon, Comte y Marx, y especialmente los que en 1917 intentaron en Rusia crear el nuevo hombre soviético.

Debemos pasar ahora a considerar a Rousseau como teórico del progreso. Podrían preguntarme aquí cómo puede haber relación entre esta dedicación a un poder absoluto y transformador, y la idea de progreso. Aunque hay pruebas de importancia secundaria de la fe de Rousseau en el progreso en varias de sus obras, entre ellas en el *Contrato social*, la que más claramente muestra este aspecto del filósofo francés es su famoso *Segundo Discurso*

titulado «¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿Autoriza la ley natural esta desigualdad?». Este discurso es en todos los sentidos una obra de historia basada en la conjetura o, como hubiera preferido llamarla Rousseau, una obra de «historia hipotética», y tiene la misma estructura que las historias naturales o conjeturales escritas antes por Adam Smith, Adam Ferguson y, antes aún, por Turgot. El contenido del discurso es simultáneamente antropológico, etnológico, sociológico, económico y político, y todos estos aspectos quedan inscritos en una visión del desarrollo de la historia en el sentido del progreso.

Antes de pasar a hacer una descripción de esta notable obra hay que recalcar dos cuestiones, ya que han sido generalmente muy mal entendidas. En primer lugar, Rousseau *no* recomendó que el hombre se apartara de la civilización, ni siquiera cuando en el primer discurso se refirió a la decadencia y corrupción de las artes y las ciencias y de la cultura de su época. Lo que en realidad recomendó en su tercer discurso, en el *Contrato social* y en otras obras, fue la reconstitución completa de la sociedad política como medio para reconstruir toda la cultura y la naturaleza humana de cabo a rabo.

El objetivo subyacente de la historia hipotética trazada por Rousseau es mostrar, en primer lugar, cómo ha llegado la sociedad humana a su actual nivel de degeneración y corrupción; y, en segundo lugar, mostrar por qué la única forma de devolver la virtud y sobre todo la igualdad a las sociedades humanas es llevar a cabo una reconstrucción política del signo más radical posible. Así como Adam Smith se sintió obligado a demostrar cuál era el camino del progreso *natural* en el campo de la economía y a mostrar que la sociedad se había alejado de ese camino a fin de dar fuerza a sus recomendaciones sobre la necesidad de basar una economía sana en la libertad natural, Rousseau sigue el mismo camino para demostrar la necesidad de la igualdad como objetivo esencial. Ahora haré un resumen forzosamente breve del Segundo Discurso de Rousseau.

Empieza mostrando el estado natural del hombre antes de la aparición de las instituciones. Los hombres naturales, libres de toda interdependencia (ni siquiera cono-

cen el matrimonio) van errantes por los campos buscando comida en los matorrales, los árboles y la tierra, se unen con miembros del otro sexo con fines procreativos, inventan ardides para protegerse de los animales feroces, se cobijan en cuevas u otros refugios naturales, y conservan la salud en gran medida debido a que ignoran los lujos y también las medicinas de la vida contemporánea. En resumen, el hombre en su estado natural es:

...un animal más débil que otros, menos ágil que algunos; pero considerado en conjunto, es el que tiene la organización más ventajosa de todos. Le veo saciar su sed en el primer arroyo, buscar su cama al pie del árbol que le acaba de proporcionar comida; y, así, vive con todas sus necesidades satisfechas.

¿Es tentador y casi irresistible este estado natural del que habla Rousseau? Sin duda. Tanto en tiempos de Rousseau como en nuestros días hay algunos que recomiendan el regreso a ese estado. Pero, como he indicado, Rousseau no es de éstos. Aunque profesa ser capaz de demostrar que el estado natural fue efectivamente así recurriendo a datos etnológicos de las razas primitivas del Caribe y Venezuela de su propia época, Rousseau se resiste a todo proyecto de regreso a ese estado.

Según él la humanidad no podía permanecer en ese estado natural por feliz que fuera entonces la existencia comparada con la que vivimos en la actualidad. El motivo de esta imposibilidad es la presencia en el hombre de un instinto especial, el de mejorar. Es esta facultad la que «con la ayuda de las circunstancias, hace que se desarrollen gradualmente las demás facultades del hombre, y es tan inherente a la especie como al individuo...». Al empezar su conferencia sobre el progreso en la Sorbona, Turgot, cinco años antes, había establecido el contraste entre el hombre —equipado con su instinto y su capacidad de conservar en la cultura cada nuevo paso adelante dado por la inteligencia— con las criaturas orgánicas subhumanas, en las que cada generación se ve obligada a empezar de nuevo desde la misma base en la que empezaron todas las anteriores. También Rousseau establece este contraste.

Una vez más los límites de espacio nos impiden entrar

en detalle sobre este notabilísimo ensayo etnológico del siglo XVIII. Pero queremos al menos subrayar que Rousseau nos conduce fase por fase a través de la conquista humana de los sentimientos morales, del lenguaje hablado y escrito, de los vínculos sociales, desde la familia y el pueblo hasta la «nación», y de otros múltiples elementos de la cultura que eleva al hombre por encima de todos los demás miembros del mundo biológico. Rousseau admite que todos estos pasos exigieron largos períodos de tiempo y que en este camino hubo errores y hasta pasos atrás. Sin embargo, el progreso de la humanidad no se interrumpió. A medida que los hombres adquirían más conocimientos también se iban haciendo más industriosos. Inventaron herramientas y armas, y construyeron chozas. «Esta fue la época de la primera revolución, que estableció y distinguió entre sí las diversas familias e introdujo cierta forma de propiedad...» Todo empezó a cambiar a partir de ahí. «Los hombres, que hasta ahora erraban por los bosques, al adoptar una forma de vida más estable fueron gradualmente uniéndose y formando agrupaciones, de modo que a la larga acaba por surgir en cada país una nación unida por su carácter y sus costumbres». Y después llega la frase clave: «Cuanto más reflexionemos sobre esta cuestión, mejor comprenderemos que este estado fue el menos expuesto a revoluciones, y en conjunto que era *el mejor que puede experimentar el hombre;* de modo que si se alejó de él tiene que haberse debido a un accidente fatal que jamás debiera haber ocurrido» (la cursiva es mía).

¿Cuál fue ese accidente fatal que alejó la humanidad del curso de progreso que había ido siguiendo a lo largo de un número indefinido de eras? Fue la aparición de la desigualdad. Pero, ¿qué fue lo que motivó su aparición? En primer lugar, la proliferación de lo que Rousseau llama «combinaciones fatales para la inocencia y la felicidad». Durante un tiempo los hombres se sintieron felices con sus chozas «rústicas» y con «vestidos hechos de pieles de animales»...

... [y] mientras sólo emprendieron lo que podía conseguir una sola persona, y se limitaron a las artes que no requerían el trabajo conjunto de varias manos, vivieron de forma libre,

sana, honrada y feliz... Pero desde el momento en que hizo falta que un hombre recibiera la ayuda de otros... desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad, el trabajo empezó a ser indispensable, y grandes bosques se convirtieron en campos que el hombre tenía que regar con el sudor de su frente, y donde la esclavitud y la miseria germinaron y crecieron con las cosechas.

Rousseau nos dice que la agricultura, la metalurgia y la propiedad privada marcan los comienzos de la esclavitud del hombre, su pérdida de la igualdad y la felicidad que habían sobrevivido las anteriores fases del progreso de la humanidad (la aparición de la moral, el lenguaje, el pensamiento, el conocimiento y todos los instrumentos materiales que habían hecho la vida más cómoda). Pero lo más importante de todo en esta llegada de una nueva fase de rebajamiento del hombre no es la agricultura o la metalurgia sino el contexto de *propiedad privada unida a la interdependencia social de la que el hombre no podía liberarse.* Rousseau nos permite inferir que si la agricultura y la metalurgia hubieran surgido dentro de una estructura como la de la anterior fase de la humanidad, sin propiedad privada, el resultado hubiera sido diferente.

A la larga, dados los conflictos de clase, nación y territorio, acabó siendo necesario crear el estado político.

El hombre rico, forzado por la necesidad, concibió al fin el más profundo plan que jamás haya inventado la inteligencia humana: utilizar a su favor las fuerzas de los que le atacaban..., darles unas instituciones que lo favorecieran ya que la ley de la naturaleza no le favoreciera... Todos se apresuraron a encadenarse a él, con la esperanza de asegurarse su libertad...

Este fue, o pudo haber sido, el origen de la sociedad y de la ley, que colocaron nuevos grilletes a los pobres, y dieron nuevos poderes a los ricos; que destruyeron de forma irrecuperable la libertad natural, fijaron eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtieron la usurpación en un derecho inalterable, y sometieron toda la humanidad al trabajo perpetuo, la esclavitud y la desgracia, para provecho de unos cuantos individuos ambiciosos.

Aquí aparece la teoría del progreso humano vinculada a la desviación de la humanidad de ese progreso. Rousseau hace surgir la avaricia, la codicia y la explotación de la evolución de la humanidad. Es sobre la base de su visión de la historia que crea su grandioso plan para liberar al hombre de los tormentos y tiranías consecuencia de esta desviación del progreso. Este plan consiste en lo que hemos examinado al principio de estas páginas dedicadas a Rousseau: la creación de una forma de gobierno basada en la Voluntad General, que dará al hombre las ventajas de que había gozado en la forma de civilización anterior al «accidente fatal» que fue la aparición de la desigualdad, y que le proporcionará la posibilidad de liberarse de la esclavitud impuesta por la propiedad privada y la desigualdad.

En el *Contrato social* Rousseau escribe que «el problema consiste en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza del conjunto de los hombres la persona y los bienes de cada miembro de esa comunidad, y en la que cada individuo, unido a todos los demás, no obedezca a nadie más que a sí mismo, y pueda así conservar su libertad.

La respuesta que da Rousseau al problema es de las más osadas e imaginativas de todas las que se han dado en la historia del pensamiento político: un orden político libre de todo lazo y de toda relación que no proceda directamente del Estado, el cual está basado a su vez en la Voluntad General soberana y para el que no cuentan los derechos y libertades de los individuos. Para entrar en este Estado es pues necesaria la renuncia o «alienación» por parte de los individuos, de estos derechos y libertades. Este monolito político adquiere en el pensamiento de Rousseau un carácter sagrado por medio de una «religión civil» cuyos «dogmas» son vinculantes para todos. «Si alguno, después de reconocer públicamente estos dogmas, se comporta como si no creyera en ellos, debe ser condenado a muerte: ha cometido el más grave de todos los crímenes posibles, el de mentir ante la ley».

En el siglo siguiente ni los partidarios de la izquierda ni los de la derecha llegaron tan lejos como Rousseau en su intento de justificar sus respectivos monumentos al poder absoluto sobre las vidas individuales. No es de extrañar que los jacobinos y *sans-culottes* (sobre todo Babeuf entre estos últimos) de la Revolución Francesa leye-

ran apasionadamente a Rousseau. En sus escritos hay justificación para todo lo que se hizo en esa revolución, desde la Declaración de los Derechos del Hombre, hasta los decretos descristianizadores, pasando por el Terror.

SAINT-SIMON

A pesar de las ambiciones y perspectivas que compartía Saint-Simon con Rousseau, ni Saint-Simon ni ninguno de los demás grandes personajes de la Ilustración francesa —con la excepción de Condorcet y Turgot— sintió más que odio por Rousseau. Desde el punto de vista de Saint-Simon, y también desde el de Comte más tarde, el profundo malestar de la civilización occidental, la enfermedad espiritual que según ellos aquejaba a Europa y era la base de sus respectivas filosofías del progreso y la utopía, era consecuencia de las ideas de la Ilustración por un lado, y por otro de la drástica legislación aprobada durante la revolución francesa.

Saint-Simon declaró en su lecho de muerte: «El futuro nos pertenece». Aunque era un gran activista, creía que los procesos históricos eran inevitables. «Nuestra intención es fomentar y explicar lo inevitable», escribió en una ocasión. Nacido en una familia profundamente católica, parece ser que fue muy religioso durante su juventud. Luego empezó a sentirse cautivado por las filosofías de los revolucionarios más moderados, para después volver de nuevo a la religión. Este regreso fue lo que él llamó el *Nuevo Cristianismo*, una religión que tenía sus rituales, dogmas y ceremonias, pero constituida por una mezcla de tecnología y ciencia. La defensa de esta religión fue su principal actividad durante los últimos años de su vida.

En Saint-Simon apenas hay huellas de la Ilustración, aparte de su devoción racionalista, aunque su racionalismo tenía un carácter diferente del que había tenido el siglo anterior. Saint-Simon detestaba las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular porque según él eran incompatibles con la reforma científica de la sociedad. Es más, afirmaba que esas ideas eran consecuencia de la Era de

la Razón, una era que se había dedicado a diseccionar y hasta destruir el orden social dominante en lugar de tratar de construir una nueva sociedad.

No hay duda de que Saint-Simon era un hombre muy inteligente y dotado de gran erudición en muchos campos. Al principio de su carrera post-revolucionaria consiguió llamar la atención de hombres tales como Augustin Thierry y Auguste Comte, y no hay duda de que algunas (hay quienes dicen que la mayoría) de las ideas de Comte proceden de Saint-Simon; Saint-Simon no se equivocaba seguramente al decir que Comte era un hombre sin fe, un ingrato desleal, después de la ruptura ocurrida cuando Comte era todavía muy joven. Y después de que también lo abandonara Thierry, Saint-Simon consiguió rodearse de un gran número de jóvenes (casi ninguno de sus seguidores superaba los treinta y cinco años), casi todos especialistas en ciencias físicas, ingeniería y matemáticas. Entre ellos estaba Enfantin, hijo de un banquero y graduado de la *École Polytechnique*, que sería líder de los saint-simonianos a la muerte de su jefe en 1825, pero que —después de que las ideas de Saint-Simon perdieran fuerza— acabó convertido en un importante industrial. Otros seguidores de Saint-Simon fueron el matemático Rodrigues, el médico e investigador Buchez, y los banqueros D'Eichtal y Pereires. Había otros, periodistas, artistas e intelectuales de salón. Todos ellos compartían en primer lugar una profunda fe en Saint-Simon, por su personalidad carismática, y, en segundo lugar, la fe saint-simoniana en que el futuro que aguardaba a la humanidad sería glorioso gracias a los logros de la ciencia, la tecnología y la industria.

Como ha señalado Lewis Coser, los intelectuales franceses de la época sentían una gran necesidad de encontrar una salida racional y ordenada a la situación caótica en todos los sentidos que se notaba en toda Europa. Al no poder aceptar las religiones tradicionales ni soportar la idea de regresar al pasado medieval —como pedían algunas voces en esa época— se refugiaron en lo que para ellos eran los principales logros de la civilización: la ciencia y la nueva tecnología industrial basada en la ciencia. Dice Coser que:

Tenían la visión de un nuevo orden estable que sustituiría la anarquía que los rodeaba. Pero este orden tendría que ser la encarnación de la ciencia y el progreso, es decir, de los dioses a los que habían rendido culto en la *Ecole Polytechnique* y otras instituciones de enseñanza científica. Para ellos la ciencia era algo sagrado, como la industria, pero su tarea fundamental era conseguir que Francia pudiera llegar a integrarse de nuevo, lograr que todos sus ciudadanos volvieran a estar unidos.

El poder que regiría la nueva sociedad, producto no sólo del entusiasmo saint-simoniano sino sobre todo de las leyes del progreso histórico, tenía que ser absoluto. Sería un poder humanitario, dedicado al bienestar de todo el pueblo, tanto de los pobres y humildes como de los ricos y triunfadores, y estaría inspirado en el saber científico, pero de todos modos sería un poder absoluto. Del mismo modo que no cabe la «libertad de pensamiento» en el campo de las matemáticas o de las ciencias físicas, tampoco cabe un libertarismo tan caduco en una sociedad gobernada por científicos, industriales y otros hombres que parten del verdadero conocimiento.

En la práctica, el Nuevo Cristianismo de Saint-Simon exigía un poder supremo entregado en manos de un tipo de parlamento completamente nuevo, un parlamento tricameral. Habría una Cámara de la Invención, integrada por científicos, inventores, y también poetas, arquitectos, novelistas y escultores. Esta sería la única cámara que propondría leyes, crearía proyectos para el bienestar del pueblo, y en general estaría facultada para poseer el poder de iniciativa. La segunda cámara era la Cámara del «Examen». En ella habría médicos, matemáticos y hombres dotados de poder analítico. La tercera de las cámaras tenía que ser la encargada de la ejecución de las leyes y los proyectos propuestos por la primera de las cámaras y analizados por la segunda, y estaría integrada por hombres de negocios, banqueros e industriales.

Después de la caída de Napoleón, Saint-Simon intensificó sus esfuerzos por conseguir seguidores. Creó una serie de periódicos —*L'Industrie*, *L'Organisateur* y *Du Système industriel*, títulos que bastan para comprender cuáles eran su misión y contenido. El éxito de estos periódicos no fue rotundo. En sus artículos, Saint-Simon y algunos de sus discípulos predicaban que la nueva sociedad debía ser nacional (en lugar de ser una integración de pequeñas entidades), y lo más abierta posible desde el punto de vista de clase. Y no es que Saint-Simon creyera en la igualdad; al igual que Platón, quería que los hombres de más talento pudieran desarrollarlo plenamente cualquiera fuese su origen social, a fin de realizar rápidamente una carrera ascendente y llegar al liderazgo de la nación. Cuando el Nuevo Cristianismo triunfara quedarían abolidas para siempre el hambre, la miseria, la enfermedad y la guerra. Gracias a una nueva ciencia —tomada de las ciencias físicas y biológicas— que se llamaría «fisiología social», los hombres descubrirían las leyes fundamentales del equilibrio social y, aplicándolas, crearían el más alto grado posible de orden social.

Saint-Simon se preocupaba también por la suerte de los trabajadores. En su lecho de muerte les dijo a sus discípulos que la edad de oro que aguardaba a la humanidad sería consecuencia por un lado de las leyes del desarrollo social, pero también del esfuerzo unido de la clase obrera. Pero mientras que Marx pensaba que ninguna clase que no fuera el proletariado podía lograr la revolución, Saint-Simon creía que junto a los obreros también participarían los científicos y los industriales. Hay además otra importante diferencia entre estos dos autores. Saint-Simon temía y detestaba la violencia de la que había sido testigo durante la Revolución Francesa, y siempre se negó a la utilización de la violencia como medio de implantar su Nuevo Cristianismo.

A pesar de la pasión que siente Saint-Simon por el cambio y pese a su adoración del futuro, hay en sus obras un elemento conservadurista en cierto modo, que él mismo admitió. El fue el primero de los sociólogos posteriores a 1789 que rindió tributo a los reaccionarios europeos que combatieron las ideas de la Ilustración y se enfrentaron a la Revolución. Luego habría otros que seguirían sus pasos, entre ellos Comte. Saint-Simon se muestra respetuoso para con Bonald, de Maistre y Chateaubriand entre otros, pues ellos «comprendieron profundamente» la esencia del orden social y su necesidad. Es cierto que ellos eran católicos y monárquicos, y que Saint-Simon no lo era. Pero leyendo su *Nuevo Cristianismo* es fácil captar

que la utopía de este autor tiene *la misma estructura* que la del catolicismo. Las diferencias entre Saint-Simon y los reaccionarios son sobre todo de contenido, más que de forma. Y el propio Saint-Simon lo sabía.

Aunque Marx y sus seguidores se burlaron de Saint-Simon por el carácter «utópico» de su «socialismo», y porque Marx creía que el método de Saint-Simon no era científico porque no tenía en cuenta la historia ni el desarrollo, de hecho no es así. La «fisiología social» de Saint-Simon (que Comte transformaría primero en «física social» y después en «sociología») no trata solamente de cuestiones estáticas como la estructura y la organización sino que también se interesa por la dinámica, por el desarrollo y el progreso de la sociedad. Fue Saint-Simon, antes que Comte, quien trazó una visión panorámica de la historia y el progreso de las ciencias en la que cada nueva ciencia surge de otra anterior y sólo alcanza la auténtica naturaleza de ciencia cuando su predecesora llega a ser exacta y definida. La fisiología *social* de la que hablaba Saint-Simon era algo que sólo hubiera podido aparecer en su época; esto se debía a que la fisiología *humana* sólo había llegado a ser una ciencia por aquel entonces. Cuando examine el pensamiento de Comte volveré a tratar esta cuestión del progreso del saber, pues Comte, aunque fue heredero de las intuiciones de Saint-Simon y no tenía un pensamiento tan autónomo como él pretendía, presentó estas ideas de forma más sistemática y lógica que Saint-Simon.

Todo el pasado era, para Saint-Simon, como una ordenada progresión de civilizaciones con diversos grados de adelanto. En el campo del progreso de la humanidad distinguía dos tipos de fases, las «orgánicas» y las «críticas». Las primeras son etapas positivas, lo cual significa que en esas épocas orgánicas se producen los grandes logros humanos. Dice Saint-Simon que en el curso del desarrollo de la civilización occidental ha habido dos grandes períodos en los que ideas, valores e instituciones estaban orgánicamente articulados: el primero es el de la Grecia y la Roma antiguas que, fundado sobre una religión politeísta, permitía que todos los pasos adelante se basaran en esa visión religiosa. Dice Saint-Simon que el mundo occidental tiene una gran deuda intelectual con el mundo clásico. Pero la segunda gran época orgánica, el mundo medieval, sobre todo en su culminación, el siglo XIII, es más importante incluso porque se apoyaba en un monoteismo que hizo posible una teología más racional y, en consecuencia, una estructura del conocimiento y la sociedad mucho más racional. A pesar de todas sus virtudes, en la primera época orgánica persistía la esclavitud y un despotismo que encuentra su mejor ejemplo en la Roma imperial. En cambio, en la Edad Media o segunda época orgánica, no había esclavitud, los reinos espiritual y temporal estaban separados, y hubo una forma de sociedad mucho más humana que la de la época clásica.

Entre una edad orgánica y otra aparecen lo que él llama períodos «críticos» que se caracterizan por el desorden, la desintegración y una ausencia general de raíces intelectuales y morales. Desde el punto de vista de Saint-Simon estas épocas no deben ser tomadas como ejemplos, pero afirma que también han sido esenciales para el progreso de la humanidad. Sólo gracias a las ideas negativas y críticas del final de la época griega y de la romana se debilitó la estructura de la primera época orgánica abriendo de este modo paso a la segunda y más elevada época orgánica, la alta Edad Media. Luego Saint-Simon nos dice que después del final de la Edad Media se abrió otra fase crítica, la edad de la Razón y la Ilustración. Las ideas básicas de la Ilustración son falsas en sí, pero tuvieron el mérito de lograr, gracias a su nihilismo, la caída de la época medieval y de hacer así posible una nueva época orgánica, la de la Nueva Cristiandad, que ya no se basará en la religión en el sentido tradicional del término, sino, como hemos visto, en la ciencia, la tecnología y la industria.

Esta elaborada y detallada teoría del desarrollo de la humanidad a lo largo de las eras desmiente las acusaciones de los marxistas y de otras escuelas que afirman que Saint-Simon no era más que un pensador utópico que construyó su sociedad ideal partiendo solamente de los recursos de su imaginación. En realidad la sociedad ideal futura de Saint-Simon es, igual que la de Marx, inconcebible si no es como etapa final de un progreso que se desarrolló a lo largo de los anteriores milenios. Es más, ni siquiera Marx superó a Saint-Simon en la demostración

de cómo cada una de las épocas precedentes contaba con una pauta específica basada en un tema concreto —politeismo, monoteismo— sobre el que se sostenía el resto de las ideas y actividades. En el mundo antiguo, desde la ley y la economía o la educación hasta la forma de gobierno político y la estructura de la familia estaban basadas en el politeismo, y lo mismo ocurre en la Edad Media con el monoteismo. También puede afirmarse lo mismo de las épocas que Saint-Simon llama críticas: a pesar de su carácter negativo y desintegrador en relación con las épocas orgánicas, también las críticas poseen unos trazos distintivos peculiares que las diferencian de las otras.

Fue por tanto como teórico de la necesidad del progreso y partidario de la evolución social que Saint-Simon dijo «Nuestra intención no es más que fomentar y explicar lo inevitable». Ni Marx ni ningún otro profeta del progreso supo decirlo tan sucintamente. Por fanático, milenario, utópico y apocalíptico que fuera Saint-Simon, no podemos llegar a comprender el verdadero carácter del optimismo utópico de este pensador si no captamos que por debajo de estas ideas hay una visión de una humanidad que avanza inexorablemente; igual que ocurre en Marx y en otros pensadores del siglo XIX que defendían sus propias concepciones «científicas» y ridiculizaban las de los «utópicos».

Lo esencial es que el poder absoluto que Saint-Simon creía que llegaría algún día a gobernar benignamente a los hombres en la edad de oro, sería resultado del funcionamiento autónomo de las mismas leyes del progreso histórico —las leyes que identificó en su «fisiología social»— que habían conducido al hombre hasta el lugar que ocupaba entonces:

> La imaginación de los poetas ha situado la edad de oro en los albores de la raza humana. En realidad lo que hubo entonces fue una edad de hierro. La edad de oro no está atrás, sino que nos espera en el futuro. Es la perfección del orden social. Nuestros padres no la han conocido; pero nuestros hijos la alcanzarán un día, y nuestro deber es abrirle camino.

Abrirle camino. Este es el objetivo que se propusieron gran parte —la mayoría, de hecho— de los movimientos de reforma social y revolución del siglo XIX. No hacía falta construir un camino porque el camino ya estaba hecho por las leyes del progreso. Lo único que había que hacer era limpiarlo de estorbos artificiales.

AUGUSTE COMTE

Así veía también las cosas Auguste Comte. En él encontramos además una compleja integración de elementos diversos. Su libro *Filosofía positiva*, apareció entre 1830 y 1842, le dio casi inmediatamente gran fama como una de las principales inteligencias europeas. El propio John Stuart Mill, que tenía una mentalidad muy crítica, adoptó las recomendaciones de Comte sobre el método a utilizar en la ciencia de la sociedad, y en su *Logic* sigue de cerca las ideas del filósofo francés. Por importante que sea el papel de Saint-Simon en la creación de la sociología moderna y sistemática, fue Comte —que acuñó el término con que posteriormente se ha conocido esta especialidad— quien fue considerado desde el principio como padre de esta ciencia. Para Comte la sociología era la única ciencia social básica. La economía política y la psicología social debían estar subordinadas a ella, a la gran ciencia del hombre que era la sociología. Sería difícil encontrar un libro de inspiración más científica que *Filosofía positiva*, en el que Comte expone una revisión cautelosa y ordenada de la historia de todas las ciencias, las dispone en orden jerárquico y lógico, y por fin pasa en un largo *finale* a perfilar lo que llamó primero física social y que acabaría por bautizar con el nombre de sociología, la ciencia que supondría para los asuntos humanos lo que habían supuesto la astronomía, la física, la química y la biología en sus respectivos campos. Es un libro imponente que en general fue muy bien recibido en cuanto apareció. Gracias a las conferencias y cursos dictados por Comte en París antes de la publicación del libro —que habían atraído las principales inteligencias francesas y también de otros puntos de Europa— ya se le conocía muy bien cuando empe-

zaron a salir de la imprenta sus sucesivos volúmenes. En suma, disfrutó de un gran respeto como científico, o al menos como filósofo de orientación científica.

Pero este es sólo uno de los aspectos de Comte. Hay un segundo aspecto en el que Comte se muestra como un profeta, un mesías, un hombre que redimirá la humanidad de la «anarquía» social que dominaba entonces Europa en su opinión. Frank Manuel ha encontrado en la segunda —y enorme— gran obra de Comte sobre la futura sociedad positiva —es decir la sociedad que según Comte reinaría en el mundo si se aplicaran y aceptaran tanto por los científicos como por los ciudadanos en general sus principios— una reveladora referencia a Joachim de Fiore. Con evidente orgullo Comte presenta a Joachim como a uno de sus grandes predecesores. Manuel cita también el hecho de que Comte se refiere a la crisis nerviosa, a la locura que padeció en 1826, antes de la publicación de su libro de *Filosofía positiva*. Comte nos cuenta que a lo largo de este año de locura adquirió un conocimiento superior al intelectual de la validez de sus propios principios científicos, sobre todo del principio de la evolución de la humanidad en tres fases; en esos meses de locura dice haber llegado a captar la verdad supracientífica de sus principios. Primero pasó, dice Comte, por una fase de regresión durante la cual abandonó las ideas positivas para caer en las metafísicas, religiosas e incluso fetichistas. Después de esta regresión hubo un regreso, una curación de su mente, a través de las tres fases, hasta volver al pensamiento científico. Es evidente que esta clase de declaraciones están más relacionadas con los textos de los mesiánicos y los milenaristas que con los de la filosofía racionalista o la ciencia. Si se leen cuidadosamente los ensayos de Comte anteriores a su *Filosofía positiva* y también el texto de este libro, es fácil captar elementos que permiten comprender que ya en esta época se había formado en él un núcleo escatológico y mesiánico. Este núcleo se iría ampliando posteriormente, sobre todo mientras duraron las relaciones de Comte con Clothilde de Vaux, cuya muerte en 1846 parece haber provocado en él el estallido de su mentalidad religioso-profética, que es la que predominaría hasta su muerte en 1857.

Pero hay un terreno común para estos dos aspectos

de Comte, la fe en el progreso. A partir de su adolescencia Comte vivió obsesionado por la idea de que Occidente estaba en crisis, que en toda Europa dominaban la miseria y la angustia espiritual, que la cristiandad había dejado de ser la autoridad espiritual e intelectual que otrora había sido y que lo que más necesitaba Europa en aquel momento era un nuevo sistema de pensamiento que significara para el mundo contemporáneo lo que el cristianismo había supuesto para la última fase del Imperio Romano y el mundo medieval. En los ensayos escritos desde 1820 hasta la aparición de *Filosofía positiva* hay frecuentes menciones de lo que Comte llama «anarquía espiritual». Esta anarquía era consecuencia según él de los fuertes golpes recibidos por Occidente primero con la Reforma, después con la Ilustración y finalmente con la Revolución. En estos ensayos Comte dice que los que hicieron la revolución y los filósofos que la apoyaron creyeron que bastaba con una reconstrucción política, cuando en realidad lo que hacía falta era una reconstrucción espiritual. El error que cometieron muchos lectores de *Filosofía positiva* —incluido John Stuart Mill— en la época de su aparición y durante el resto del siglo, fue creer que este libro no era más que un proyecto intelectual, racionalista y científico. Comte quería efectivamente que tuviera todos esos caracteres, pero también quiso crear una serie de principios que, aun siendo de origen intelectual y abstracto, tuvieran un alcance espiritual y moral en la población europea.

Filosofía positiva es una exposición estructuralmente magistral (aunque con imperfecciones) de la historia de las ciencias físicas y biológicas en Europa Occidental desde los primeros tiempos hasta la época de Comte. Su objetivo consiste en demostrar históricamente que la inteligencia humana ha progresado en tres fases: la teológica, la metafísica, y por fin la positiva o científica. En la primera todo se explica por medio de los dioses; en la segunda recurriendo a espíritus o entes abstractos sin fundamento empírico; en la tercera se llega a obtener explicaciones verdaderamente científicas, arraigadas en el estudio de la naturaleza y el descubrimiento de sus leyes.

Cada una de las principales ciencias ha atravesado estas tres fases, con la única excepción del estudio de la

sociedad. Gran parte del libro —los cuatro primeros volúmenes— ilustra el paso por estas tres fases de las principales ciencias: la astronomía, la física, la química y la biología (por este orden y excluyendo la psicología, que para Comte no alcanza el nivel de ciencia). Además trata de mostrar que sólo cuando cada una de estas disciplinas ha llegado a la tercera fase tras atravesar las dos anteriores puede emerger una nueva ciencia, la siguiente en orden jerárquico, que es resultado de una filiación claramente histórica. Así por ejemplo, para que la física pudiera llegar a ser científica era necesario que la astronomía alcanzara el nivel de ciencia; y sólo cuando la física llegó a ser una auténtica ciencia pudo la química alcanzar su tercera fase. Lo mismo ocurre para el caso de la biología.

Esta idea de la sucesiva filiación progresiva de las ciencias es un elemento esencial en la obra de Comte. Es gracias a que las cosas son así que puede declarar que, ya que la biología, que cronológicamente es la última ciencia y que acaba de llegar a su tercera fase, ha alcanzado la categoría de ciencia, por fin resulta posible —inevitable— que el estudio de la sociedad se convierta en una verdadera ciencia, es decir, que pase de la fase «metafísica» o segunda, a la última o fase de las ciencias positivas.

¿Cómo será esta nueva ciencia social que además será la *única?* En los dos últimos volúmenes de la obra Comte traza con gran intuición e ingenio los perfiles de la ciencia que es la piedra fundamental y también el resultado necesario de la historia de la ciencia occidental. La sociología tendrá dos amplias ramas, la que estudiará los aspectos estáticos y la que estudiará los dinámicos, al igual que ocurre en las otras ciencias. En la primera se tratarán el orden, la estabilidad y el equilibrio de las sociedades. En la segunda se estudiará el progreso: sus leyes, sus fases, sus causas y sus manifestaciones. Esta segunda parte es la que más interesa a Comte.

Como ocurre en muchos hombres interesados por el progreso, Comte cree que él es el único descubridor de la «ley del progreso». Admite que hubo otros autores anteriores a él, sobre todo durante la Ilustración, que abrieron un poco el camino. Pero, como ya he señalado anteriormente, fue Comte quien dijo por primera vez que en el mundo clásico y el medieval no existía ni la noción de progreso, que los primeros orígenes de esta idea surgen en la batalla de los Antiguos y los Modernos, y que su primera afirmación tentativa respecto a la sociedad en conjunto aparece en los escritos de Turgot y Condorcet. Comte alaba a estos dos pensadores y a algún otro filósofo de la Ilustración por su labor de «pioneros» de lo que él llama la «dinámica social». También alaba, como había hecho Saint-Simon, a los conservadores católicos de esa época —Bonald, de Maistre, Chateaubriand— por proponer, contra la Ilustración, unos principios de orden. Para Comte su gran contribución al saber consiste en haber unido los principios del orden y el progreso en una sola ley:

> No es posible establecer ninguna clase de orden, y menos conseguir que dure, si no se trata de un orden plenamente compatible con el progreso; y no se puede conseguir ningún progreso que no tienda a la consolidación del orden... En consecuencia, en la ciencia social positiva no hay ninguna característica tan importante como la unión de estas dos condiciones, que serán dos aspectos constantes e inseparables del mismo principio... Las ideas de orden y progreso son tan rigurosamente inseparables para la física social como las de vida y organización para la biología.

Comte insiste repetidas veces en que la concepción del progreso como ley científica invariable sólo aparece en la nueva ciencia que él llamó sociología. Como he señalado anteriormente, cita generosamente a los hombres de épocas anteriores que tuvieron visiones importantes del progreso, y así alaba a Pascal, Bossuet, y Leibniz además de los que ya he mencionado. Comte nos dice que lo que tenían todos ellos en común era que comprendían que la historia humana ha sido lineal, que ha progresado a través de ciertas fases o épocas, y que se parece especialmente al desarrollo intelectual de un solo individuo. Esta analogía que, como ya he comentado, empezó entre los romanos y fue adoptada por San Agustín como clave de su historia mundial, reaparece aquí en un papel tan fundamental como el que había tenido en la obra de muchos predecesores suyos.

«Consideraré —dice Comte— la continua sucesión del desarrollo de la humanidad en la totalidad de la raza, como si la humanidad fuera una.» San Agustín no hubiera podido decirlo mejor...

El verdadero espíritu general de la dinámica social consiste pues en concebir cada uno de esos estados sociales consecutivos como resultado necesario del precedente, e impulsor indispensable del siguiente, de acuerdo con el axioma de Leibniz que dice que el presente está preñado de futuro. Vista desde este punto de vista la ciencia tiene por objeto descubrir las leyes que gobiernan esa continuidad, y el conjunto que determina el curso del desarrollo humano. En pocas palabras, la dinámica social estudia las leyes de sucesión mientras que la estática social investiga las de la coexistencia; de modo que la primera sirve para proporcionar a la práctica política la verdadera teoría del progreso, mientras que la segunda cumple ese mismo papel en relación con el orden; y esta adecuación a las necesidades de la sociedad moderna es una firme confirmación del carácter filosófico de esta combinación.

Para Comte no hay duda de que el progreso y el desarrollo o evolución son exactamente lo mismo. Es inevitable que la humanidad mejore porque tal es el curso del proceso de desarrollo.

En mi opinión la mejora es tan indiscutible como el desarrollo del que procede... Tomando la raza humana en conjunto, en lugar de considerar un solo pueblo, resulta que el desarrollo humano trae consigo, en dos sentidos, una constante mejora: en primer lugar en la condición radical del hombre, que nadie discute; y en segundo lugar en sus facultades correspondientes, que es una opinión que no comparten muchos.

En Comte encontramos la misma noción de plenitud y de continuidad orgánica que hemos encontrado entre los griegos y, luego, a través de todo el pensamiento europeo que trata del progreso, y ello a pesar de que Comte no sea consciente de esta tradición de la que forma parte. Lo que él dice en este aspecto podría haber sido suscrito por Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, y también por Leibniz, de quien procedían seguramente estas ideas de Comte por vía directa. «Debemos pues llegar a la

conclusión de que el estado social, considerado como un todo, ha sido, en cada una de las fases que ha experimentado, tan perfecto como hubiera podido ser, dadas la situación de la humanidad y su ambiente en esa fase. Desde otro punto de vista, la historia sería incomprensible...».

Con esto dejamos el pensamiento comtiano en lo que se refiere a sus teorías sobre el progreso y sus leyes, es decir, el aspecto puramente *filosófico* de ese pensamiento. Ahora debemos pasar al segundo aspecto, íntimamente relacionado con el anterior pero diferente a él. Me estoy refiriendo a los acentos utópicos de Comte y a su proyecto de construir una «sociedad positiva». En el libro que lleva este título Comte —que pone como subtítulo «Tratado de Sociología»— nos proporciona, en el segundo de sus cuatro volúmenes (que aparecieron de 1851 a 1854) toda una serie de intuiciones sobre su teoría de la sociedad y sus elementos. Muchos de ellos, ligeramente transformados, se han abierto paso con los años y los encontramos en las diversas corrientes de la sociología actual. Pero el verdadero objetivo de esta segunda gran obra de Comte, escrita cuando su autor atravesaba una fase de auténtica pasión positivista, es mostrar cómo sería la vida en la sociedad que él ansiaba crear y creía que estaba ya muy cerca. Pocas veces se ha descrito una utopía de forma tan detallada como la que pintó Comte. Porque nos habla de absolutamente todo, desde los ritos y ceremonias de la Religión de la Humanidad (que es el positivismo en su forma religiosa) hasta los vestidos que llevarán los científicos y los ciudadanos ordinarios.

Todos los detalles importan. Comte nos presenta un calendario positivista, un calendario reformado con trece meses más cortos, bautizados con los nombres de grandes filósofos o científicos y con las fiestas y los festivales positivos debidamente señalados. También describe la estructura y funcionamiento de la familia positivista, cuyo carácter es patriarcal. Sin embargo no se olvida en general de las mujeres. Comte dice que la sociedad positivista supondrá la definitiva emancipación de las mujeres, que se incorporarán a la comunidad del amor, la amistad y la intelectualidad por primera vez en la historia. La educación positivista empezará en el seno de la familia y seguirá luego en la escuela y la universidad o instituto. To-

dos sus pasos son detenidamente descritos por Comte. Es difícil pensar un solo aspecto de la vida humana del que no hable en su obra. Y en todos los casos alaba con fanatismo la naturaleza de la estructura o del proceso que se darán en la sociedad positivista.

Pero lo que le interesa por encima de todo es el carácter de la jerarquía y la clase dominante. Para Comte los ideales individualistas y liberales de la Ilustración no cuentan para nada. Desprecia lo que él llama «dogmas metafísicos» —la libertad, la igualdad, y la soberanía popular—, como corresponde a un hombre sometido a la influencia de los ya citados reaccionarios franceses que se opusieron a la Ilustración. Lo más importante para Comte es el orden, la estabilidad y sobre todo la «autoridad espiritual». Hay una frase notable en la que Comte dice que el individualismo es «la enfermedad del mundo occidental». Hay un punto en el que divide los miembros de la sociedad entre «intelectuales» y «emocionales». Es necesario, dice, que se cuide la gran masa del pueblo, que se la trate humanamente, y que se le den todas las oportunidades para que ascienda en la escala social y económica. Pero le parece absurdo que alguien diga que la soberanía tiene que estar depositada en el pueblo considerado como un todo. El gobierno de una sociedad positivista debe estar en manos de los más altos puestos de la jerarquía de la religión positivista, es decir en manos de los *sociólogos*, que ocuparán una posición comparable a la que ocupaba durante la Edad Media el Sacro Colegio Cardenalicio. Comte no trata de ocultar o disimular su admiración por la Edad Media y la Iglesia medieval. Había nacido en una familia muy católica, monárquica y tradicionalista, y aunque en su juventud rompió con todos estos principios y no volvió a hacerse católico ni a apoyar a ningún monarca, es evidente que el sello de su primera fe sigue presente en Comte al cabo de los años. En una de sus páginas llega a decirnos que el positivismo es el cristianismo liberado de sus supersticiones y convertido en la adoración del Gran Ser que es la sociedad o la humanidad. No es extraño que un ingenioso dijera que la utopía de Comte era como el catolicismo medieval sin cristianismo.

Como su maestro Saint-Simon, Comte acepta la industria sin dudarlo. En la jerarquía positivista los industriales ocuparán el segundo peldaño de la jerarquía, por debajo solamente de los sacerdotes-científicos. Todas las decisiones importantes serán tomadas por los miembros de estas dos clases, aunque la autoridad final, de carácter absoluto e irrevocable, estará en manos de los científicos que serán los auténticos líderes de la sociedad positivista. La mentalidad religiosa de Comte se muestra también claramente en su insistencia en los *dos* poderes de esta sociedad: el político y el espiritual. Estos dos poderes estarán separados, como ocurría en la Edad Media. «El objetivo particular del poder espiritual es... dirigir la opinión pública; es decir, establecer y conservar los principios que deben presidir las diversas relaciones sociales... Ninguna entidad social debe librarse de la influencia de este poder espiritual. Pero su principal tarea será la dirección de la educación». Al igual que todos los profetas religiosos y todos los hombres que se han proclamado mesías a sí mismos, Comte tenía un gran respeto por el papel de la educación. Rousseau (a quien Comte detestaba) había establecido en su tercer discurso la importancia vital de la educación, y pedía que toda la enseñanza fuera centralizada y monopolizada por el Estado hasta el punto de llegar a recomendar la abolición de la familia. En su utopía Comte no pide la abolición de la familia sino todo lo contrario. Dice que la familia futura será patriarcal y absoluta. Sin embargo, cuando los niños lleguen a determinada edad la educación pasará a manos de los sacerdotes-científicos.

En *Tyranny of Progress* (La tiranía del progreso) Albert Salomon subraya que la visión que del futuro tiene Comte combina lo espiritual, lo absoluto y la redención. Cuando Comte hablaba del progreso, dice Salomon, «lo hacía con la esperanza de volver a crear un universo católico. Mediante la reconstrucción de las pautas de la jerarquización, de la superioridad y la sumisión, confiaba crear un nuevo hogar sistemáticamente espiritual para el individuo, un núcleo que ocupara el lugar que antes tenía la santidad religiosa».

No hay motivos para creer que, si Comte hubiera vivido más años, si hubiera podido irse con sus discípulos a un nuevo continente para fundar allí una pequeña so-

ciedad positivista, se hubiera negado a utilizar la coerción y la disciplina más estricta a fin de llevar a la práctica los principios de su sociedad positiva. Al igual que ocurre en casi todos los hombres que dicen ser mesías, Comte no aceptaba ninguna traba a la hora de crear en la tierra su visión.

KARL MARX

Una de las tendencias más curiosas del mundo intelectual de nuestros días es la formada por aquellos eruditos marxistas occidentales que tratan de demostrar que Marx no tenía nada que ver con la tradición evolucionista y progresista del siglo XIX. De hecho no hay en todo el siglo ningún pensador importante en cuya obra aparezca de forma tan evidente como en Marx la concepción de un progreso inexorable, irreversible y gradual de la humanidad hacia la edad de oro. Para quienes creen hoy en día que el «verdadero» Marx es el de los manuscritos de París y los fragmentos escritos en la primera mitad de la década de los cuarenta del siglo XIX, y que el «verdadero» Marx estaba interesado primordialmente en la emancipación de la alienación producto de la propiedad privada y su expansión, será útil citar aquí unas palabras de Lewis Feuer. Feuer ha demostrado de forma definitiva, en mi opinión, que aunque Marx no escribió nunca a Darwin pidiéndole permiso para dedicarle uno de los volúmenes de *El capital,* quedó profundamente impresionado por *Origin of Species* y declaró que este libro le proporcionó «una base en las ciencias naturales para la lucha de clases en la historia». Es más, como ha señalado Feuer, Marx dijo claramente en su prefacio a *El capital* de 1867 que desde su punto de vista la evolución de la sociedad aparecía como «un proceso de historia natural». Concluye Feuer que «no hay ninguna visión de la historia que la entienda como el proceso de realización de la esencia humana, que vaya tan lejos como la que funda la lucha de clases en los impulsos biológicos».

Desde el punto de vista de Marx, las similaridades entre su obra y la de Darwin debían ser evidentes. Así como el objetivo primordial de *Origin of Species* consiste en demostrar el proceso esencial de la vida —es decir, la selección natural y el permanente conflicto en el seno de cada especie por lograr la supervivencia—, para Marx el principal objetivo de *El capital* era sintetizar y hacer científicamente irrefutable todo lo que él mismo había escrito antes en torno al tema de la lucha de clases. Antes de *El capital* había presentado un amplio boceto del curso seguido por el progreso social, y múltiples referencias a la historia como historia de la lucha de clases. En *El capital,* que para Marx era su obra maestra, unificó todo esto enfocándolo de modo que la lucha de clases apareciese como un proceso *necesario* de la «especie» capitalismo. Desde este punto de vista, la lucha de clases resulta necesaria debido a la relación dinámica, dialéctica, de los elementos que forman el sistema capitalista. Marx había declarado repetidamente y más o menos *ex catedra* que era inevitable que el capitalismo cayera víctima de las fuerzas destructivas que él mismo engendraba, y había dicho que las siguientes fases necesarias del proceso serían el socialismo y el comunismo. El principal objetivo de *El capital* era mostrar de la manera más detallada cómo funcionaba en la práctica el conjunto de procesos que estaban conduciendo a la destrucción del capitalismo.

Se dice que Lenin declaró que para comprender del todo *El capital* es necesario dominar antes la *Lógica* de Hegel. Lenin repitió casi lo que el propio Marx escribió en el prólogo a la segunda edición de *El capital* cuando expresó lo que habían supuesto para él los principios del desarrollo que encontró en Hegel. Marx nos dice que utiliza el método dialéctico de forma «directamente contraria» a como lo usó Hegel, y afirma que el método de Hegel confunde porque se centra en el mundo del pensamiento, en «la Idea», a la que concibe como «demiurgo del mundo real». Marx recuerda a continuación que «hace ya treinta años que, cuando la dialéctica de Hegel estaba de moda, empecé a criticarla». Luego el método hegeliano dejó de estar de moda y fue sometido a ataques de «impacientes, arrogantes y mediocres epígonos» que no comprendían la finalidad que se había propuesto Hegel y trataban simplemente de difamarle.

En consecuencia, me declaré abiertamente discípulo de tan gran pensador e incluso, en el capítulo sobre la teoría del valor, llegué a coquetear con los modos de expresión que eran peculiares de su obra. La confusión que padece la dialéctica en manos de Hegel no le impide en absoluto ser el primero que presentó su funcionamiento general de forma global y consciente. En Hegel la dialéctica se apoya en su cabeza. Es necesario volverla del revés y ponerla de pie para poder descubrir el núcleo racional que hay dentro del caparazón místico.

En su forma mística, observa Marx, la dialéctica pudo ser utilizada para dar apoyo o justificar la permanencia de la sociedad burguesa. Pero cuando se aplica de forma racional la dialéctica hegeliana nos permite tomar conciencia no solamente del estado en que se encuentran actualmente las cosas sino también:

... de la negación de ese estado, del hecho de que está inevitablemente condenado a su extinción; y ello porque contempla todas las formas sociales que se han desarrollado a lo largo de la historia como un movimiento fluido, y en consecuencia tiene tan en cuenta su naturaleza transitoria como su existencia momentánea; porque no permite que se le imponga nada exterior, y es esencialmente crítica y revolucionaria.

Podemos ver claramente el compromiso de Marx con una perspectiva unilineal del avance o progreso histórico en el prefacio de la primera edición de *El capital,* donde explica que a pesar de la atención primordial que dedica al capitalismo inglés, debido a su avanzado estado de desarrollo, su mensaje es universal:

Si... el lector alemán se encoge de hombros ante las condiciones de los trabajadores industriales y agrícolas ingleses, o se consuela pensando con optimismo que en Alemania la situación no es tan mala, tengo que decirle tajantemente: *De te fabula narratur.*

Intrínsecamente no se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que resultan de las leyes de la producción capitalista, sino que se trata de estas leyes mismas, o de las tendencias que actúan *con una necesidad férrea hacia resultados inevitables.* El país que está más desarrollado desde el punto de vista industrial no hace más que mostrar al que lo está menos la imagen de su propio futuro. (La cursiva es mía.)

En 1859, el año en que apareció *Origin of Species,* Marx publicó su *Crítica de la economía política.* Al igual que en sus obras posteriores, en ésta Marx advierte lo inútil de emprender acciones que, por bien intencionadas que sean, van en contra de la fase histórica de desarrollo en el que se encuentra una sociedad. Es un grave error, dice Marx, buscar soluciones para problemas que sólo pueden ser resueltos cuando la historia proporcione la materia prima que permitirá encontrar la solución.

Siempre encontraremos que el problema mismo sólo surge cuando ya existen las condiciones materiales para su solución, o al menos cuando han empezado su proceso de formación. Generalizando podemos decir que los modos de producción asiático, antiguo, feudal, y burgués moderno son diversas fases del progreso de la formación económica de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagonística del proceso social de producción...; al mismo tiempo, las fuerzas productivas que se desarrollan en la matriz de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales que permitirán que ese antagonismo encuentre solución. Esta formación social constituye por lo tanto el último capítulo de la fase prehistórica de la sociedad humana.

Sería imposible encontrar en los siglos XVIII o XIX una declaración del principio de necesidad del progreso tan positiva como ésta. Por su forma e impulso sigue la línea de las leyes del progreso propuestas por Kant y Condorcet, y también las que encontraremos más adelante en este mismo capítulo al hablar de Fichte, Hegel y otros. La «alienación» que Marx, en sus primeras obras, dijo que era la condición inevitable del espíritu humano mientras no dejara de existir la propiedad privada, alcanzaría por fin su solución gracias a las necesarias y «férreas» leyes del desarrollo histórico que conducen a la humanidad a través de las sucesivas etapas hasta la llegada del comunismo, que Marx describió en su crítica al programa de Gotha. Hay que significar sin embargo que el término «alienación» no vuelve a aparecer en la obra de Marx a partir de 1846.

El feliz estado de la humanidad en el futuro aparece en las páginas de *La ideología alemana* (obra escrita en 1845-46 conjuntamente con Engels). Marx y Engels hablan

primero de los efectos esclavizadores de la división del trabajo en la sociedad capitalista, en la que el hombre se ve obligado a tener un papel pequeño y especializadísimo en los procesos productivos, perdiendo así toda oportunidad de disfrutar de todas sus facultades y de vivir una vida diversificada, espontánea y estimulante. En la sociedad comunista, «donde nadie tiene un campo exclusivo de actividad porque todo el mundo puede llegar a la maestría en la rama que elija», todo será muy diferente. Como la producción será regulada por el conjunto de la sociedad, «podré hacer un día una cosa y otra al siguiente, cazar por la mañana, pescar por la tarde, cuidar ganado al anochecer, criticar después de la cena, sin que por ello tenga que convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico».

No es muy típico de Marx un pensamiento tan idílico como éste, pero es indudable que este elemento también forma parte de sus ideas y puede por tanto situársele al lado de otros pensadores utópicos del siglo XIX. Mucho más típico de Marx y Engels es la discusión que sigue poco después del párrafo que acabo de citar, Me refiero a los párrafos donde hablan de la realidad vital que tiene la lucha de clases como fuerza que controla la historia, para luego referirse despectivamente a las luchas secundarias de carácter político —«entre democracia, aristocracia y monarquía», etcétera, y terminar afirmando la necesaria aparición del proletariado, que pasará a dominar la sociedad del mismo modo que lo han hecho históricamente otras clases. En el párrafo que sigue se podrá ver lo universal que es el carácter del progreso hacia el ideal comunista:

> Empíricamente, el comunismo sólo es posible como un acto de todos los pueblos a la vez, lo cual presupone que se hayan desarrollado universalmente las fuerzas productivas y que todas las partes del mundo estén relacionadas entre sí... El proletariado sólo puede existir mundial-históricamente, del mismo modo que el comunismo sólo puede tener una existencia mundial-histórica.

El espíritu de San Agustín, y el de numerosos escatólogos cristianos pervive en Marx. La lucha entre las dos ciudades, la del hombre y la de Dios, era para San Agustín el medio por el cual la humanidad conseguiría con el paso del tiempo la salvación universal. Para Marx se trata de la lucha de clases, una lucha que durará hasta que el proletariado haya destruido todas las demás clases para luego, con la llegada del comunismo, perder su existencia como clase. Porque lo que habrá después será un conjunto social igualitario en el que, según dice Marx en la *Crítica del programa de Gotha*

> habrán desaparecido la esclavizadora subyugación de los individuos por la división del trabajo, y en consecuencia la antítesis entre el trabajo intelectual y el manual... el desarrollo total de los individuos habrá incrementado su poder productivo y fluirán con mayor abundancia que nunca las fuentes de la riqueza cooperativa...

Por primera vez en la historia, los hombres podrán vivir de acuerdo con el ideal de: «De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades».

En un texto de Marx sobre la presencia inglesa en la India se puede captar muy bien en qué medida se tomaba en serio lo que él llamaba la «ley del movimiento social», es decir la necesidad de que cada sociedad siga con pequeñas variaciones un curso «normal» y único de progreso. Se refiere a la depredación británica de las antiguas tradiciones de los indios, y dice que todos los conquistadores de la India, con la sola excepción de los ingleses, habían fracasado en su intento de penetrar más allá de la mera superficie política de aquel país sin lograr afectar la familia, el pueblo o el sistema de castas. «Mediante la brutal interferencia del recaudador de impuestos y del soldado británicos», y también gracias a la erosión económica y política de las autoridades y las comunidades indias, los ingleses, dice Marx, han conseguido provocar una transformación de la civilización de la India. Por un lado, sin embargo, Marx dice que este quebranto de la tradición es «repugnante» y habla de las «miríadas de industriosas e inofensivas organizaciones que han sido desorganizadas y fragmentadas en unidades, y arrojadas a un mar de lamentos». Pero por otro lado, Marx cree en el progreso humano y también piensa que, a largo plazo, los ingleses están haciéndoles un favor a los indios.

Es cierto que Inglaterra está provocando en el Indostán una revolución social, que lo hace movida solamente por los más viles intereses, y que además la forzó de la manera más necia. Pero el problema no es éste. El problema es saber si la humanidad puede llegar a cumplir su destino sin una revolución fundamental en la situación social que vive Asia. Si esta revolución es imprescindible, sean cuales fueren los crímenes cometidos por Inglaterra, esta nación estaba siendo, al provocar esta revolución, instrumento inconsciente de la historia.

En el *Manifiesto Comunista* y en otros muchos escritos, Marx subrayó el carácter progresivo de la historia de la humanidad, desde los primitivos comienzos, pasando por la barbarie, la esclavitud y el feudalismo hasta el capitalismo. Cuando Lewis Henry Morgan publicó su ensayo *Ancient Society* (Sociedad antigua) en 1877, basándose en el principio según el cual todos los estados culturales del pasado y el presente «están relacionados entre sí por una secuencia natural y necesaria de progreso», tanto Marx como Engels consideraron que esta obra de la imaginación de un reaccionario abogado neoyorquino metido a antropólogo era una confirmación absoluta de la visión de progreso en la que tanto Marx como Engels creían desde mucho tiempo atrás. (El libro de Morgan, junto a las obras de Edward B. Taylor en Inglaterra, son el arranque de la antropología sistemática. Taylor estaba tan convencido como Morgan de que el pasado humano seguía una tendencia de progreso absoluto, continuo e irreversible.)

Ahora debemos citar otra muestra de las ideas de progreso de Marx que tiene interés intrínseco. Se trata de un párrafo de los *Grundrisse,* escritos entre 1857 y 1858. Y habla de poesía, que es algo que interesó a Marx a lo largo de toda su vida. Al igual que Vico, Marx creía que toda gran poesía, cualquiera fuese su época, tenía que ser entendida como el reflejo de una mentalidad nacida en «la infancia de la humanidad», es decir, de una mentalidad que ya había sido superada con creces gracias al progreso de la humanidad hacia estados de conciencia mucho más elevados. ¿Es éste, sin embargo, motivo suficiente para desdeñar la poesía?, pregunta Marx. Desde luego que no. El desarrollo social es como el desarrollo de un individuo desde su infancia a su madurez. El hombre no puede volver a ser niño otra vez, pero «¿por qué no puede encontrar alegría en la inocencia del niño? ¿Por qué no puede tratar de reproducir su verdad en una edad más adulta?... ¿Por qué no puede ejercer un hechizo intemporal la infancia histórica de la humanidad... pese a ser una fase a la que jamás se volverá? El encanto que ejerce el arte [griego] no está en contraposición con el poco desarrollo de la sociedad en la que apareció». Más bien al contrario, explica Marx. Fue precisamente la situación relativamente primitiva que vivió Grecia en relación con el mundo moderno, lo que permitió un arte que ya no surge naturalmente en nuestra fase más desarrollada de la historia. En pocas palabras, el progreso no tiene por qué negarnos la oportunidad de disfrutar y respetar obras de la imaginación pertenecientes a épocas anteriores.

Pasemos ahora de las ideas de progreso de Marx al objetivo previsto por él para el futuro de la humanidad: primero el socialismo y luego, tras un continuo desarrollo social e intelectual, el comunismo verdadero. No hay en ninguna de las obras de Marx ninguna imagen de su sociedad ideal comparable por sus dimensiones y detalles a las que dibujaron Comte y otros pensadores utópicos del siglo XIX. Marx se burló de todas las formas de socialismo «utópico», tanto de los meros proyectos teóricos como de los intentos prácticos, tanto del norteamericano Cabet como de los sueños y cálculos de Fourier. Esto no supone que Marx no sintiera interés por la futura edad de oro. Desde su juventud lo que más le interesó siempre fue la transformación de la sociedad y la naturaleza humana. Se enorgulleció hasta el fin de sus días de ser un científico de la sociedad, el primer *auténtico* científico social, y Engels estuvo siempre de acuerdo con él hasta el punto de incluir este aspecto en el elogio que le rindió junto a su tumba. Pero los datos biográficos son irrefutables: mucho antes de que Marx empezara a pensar en términos de una ciencia de la sociedad ya había consagrado sus actividades a la transformación social predicando la abolición de la propiedad privada, la competencia y los beneficios. Para los seguidores de Marx, *El capital* puede ser una obra científica, pero lo que en realidad trata de demostrar y reivindicar es la serie de aspiraciones utópicas adquiridas por Marx cuando todavía era joven. Es

decir que, a pesar de que Marx desdeñaba los socialismos «utópicos», el marxismo es un pensamiento utópico, tanto como el de Saint-Simon o de Comte, y como éstos suplido por una filosofía de la historia que lo distingue de las utopías de More o Bacon.

Marx, al menos en su madurez, era muy consciente de que iba a ser necesario utilizar el poder a fin de conseguir el paso hacia el socialismo. Quedan todavía algunos que niegan que Marx estuviese refiriéndose a un poder absoluto, pero el motivo principal por el que los anarquistas y también muchos socialistas no marxistas de la época se negaron a aceptar su sistema fue que sus doctrinas hablaban de una utilización colectivista y centralizada del poder. La más clara definición de Marx al respecto es seguramente la que aparece en la *Crítica del programa de Gotha*:

> Entonces se plantea esta cuestión: ¿Qué transformación experimentará el Estado en una sociedad comunista? En otras palabras, *¿qué funciones sociales análogas a las actuales funciones del Estado seguirán vigentes?...* (La cursiva es mía.)
>
> Entre la sociedad capitalista y la comunista hay un período de transformaciones revolucionarias. Habrá un período correspondiente de transición en la esfera política y en este período el estado sólo puede adoptar la forma de una *dictadura revolucionaria del proletariado*.

Marx escribió estas palabras hacia el final de su vida, cuando estaba al parecer cada vez más obsesionado por la esperanza de que surgiera una revolución mucho antes de lo que había dejado entender en *El capital*. De ahí su profundo interés por el movimiento revolucionario de Rusia, pese a que este país no se acercaba ni de lejos al tipo de sociedad capitalista que según Marx era necesaria para la revolución proletaria. Al parecer Marx se sentía cada vez más atraído por la posibilidad de la utilización del poder revolucionario basado en las clases bajas y expresado por sus líderes.

El tema del poder no está por otro lado ausente de los escritos anteriores de Marx. Mucho antes de que escribiera sus primeros textos filosóficos y «científicos» Marx había indicado en verso, panfletos y cartas, su apasionada fe en la transformación revolucionaria y su aceptación de la utilización del poder y la violencia en la medida en que fuera necesario. Y en las últimas páginas del *Manifiesto*, en las que él y Engels hacen un boceto de los pasos que habrá que dar después de que el proletariado haya vencido en su revolución a los capitalistas, las notas dominantes son la centralización del poder por una parte y la nacionalización por otra. En este texto por nacionalización se entiende la «amplísima asociación de toda la nación» en cuyo seno debería desarrollarse a partir de entonces la producción. Marx declara ciertamente que cuando desaparezcan las distinciones de clase y cuando la producción esté «firmemente concentrada», «el poder público perderá su carácter político». Esta declaración no tiene naturalmente sentido, pese a la influencia hipnótica que ha tenido en los marxistas generación tras generación. Del mismo modo que Rousseau podía declarar que la coerción estatal del individuo era una forma de forzarle a ser libre —que también es una declaración absurda pero hipnótica—, Marx dice que se pueden concentrar todas las principales formas de producción económica en la nación, o sea en el gobierno, y decir sin embargo que ese gobierno, «el poder público», habrá perdido su carácter político.

Desde el punto de vista actual aparece como lógico y hasta necesario el paso de la «dictadura revolucionaria del proletariado» de la que hablaba Marx, a la propuesta de dictadura del partido y de centralismo democrático hecha por Lenin. Trotsky mismo acabó aceptando la propuesta de Lenin y siguió creyendo en ella incluso cuando vivía exiliado y perseguido por los agentes de Stalin. De hecho Trotsky añadió a la doctrina de Lenin la idea de la dictadura del «centro», que se refería al núcleo más central del gobierno y el partido. De ahí a la monopolización total del poder por parte de Stalin no había más que otro paso muy corto. El atractivo que ha ejercido el marxismo sólo puede ser comprendido a la luz de la religión, la conciencia religiosa, y de una mentalidad de auténticos creyentes. Incluso hoy en día, una opinión como la que acabo de exponer es considerada como herética o absurda por muchos comunistas y marxistas actuales. Pero desde el momento en que Marx asumió la dialéctica de Hegel y la fe en un desarrollo necesario e inexorable que conduce a un dorado fin, el marxismo, a pesar de sus pre-

tensiones de ser una ciencia, no fue fundamentalmente sino una religión. Como he subrayado al empezar esta parte del libro, durante el siglo XIX no hubo más que unas pocas y raras secularizaciones auténticas y completas del pensamiento. La religión civil de Rousseau, la nueva cristiandad de Saint-Simon, la religión de la Humanidad de Comte, y la fe de Marx en la dialéctica no son sino muestras de un pensamiento esencialmente religioso, tanto como el de cualquier religión o secta de la historia.

Vale la pena hacer una última indicación sobre la idea de igualdad en Marx. Desde casi sus primeros escritos sociales y políticos Marx dijo que su finalidad es la aniquilación de la división de clases y de la propiedad privada que las crea. De la aniquilación de las clases surgiría una sociedad igualitaria por primera vez en la historia. Pero Marx no se hacía ilusiones respecto al tiempo que haría falta para que todos los seres humanos fueran iguales. Despreciaba por ejemplo los apartados del programa de Gotha en los que se decía que el primer paso a dar tras el triunfo de la revolución sería la igualdad. Marx despreciaba también a los reformistas sociales de su época que pedían igualdad política, civil y económica dentro del sistema capitalista.

Contra el ingenuo optimimo del programa de Gotha, Marx escribió lo siguiente:

> Estamos hablando aquí de una sociedad comunista, pero no como si se hubiera desarrollado a partir de sus propias bases sino tal como *emerge* de la sociedad capitalista en la que se origina. Por lo tanto, todavía lleva huellas económicas, morales e intelectuales de la antigua sociedad de cuya matriz ha surgido...
>
> Así pues, la *igualdad de derechos* es todavía —en principio— un *derecho burgués*, aunque los principios y la práctica ya no estén ahora enfrentados, mientras que por su parte el intercambio de equivalentes en el campo de los bienes no existe más que *en promedio* y no en cada caso individual.

Al igual que Rousseau, Marx comprendió que para lograr la igualdad haría falta un proceso muy largo, incluso una vez establecidas las bases del socialismo; un proceso que requeriría la utilización del poder y, en último lugar, que sólo podría llegar a ser realidad al cabo de una completa remodelación de la personalidad, un abandono completo de las características del hombre prehistórico, es decir, del hombre anterior al socialismo. Para Marx, el dar inmediata prioridad a la redistribución de los bienes después del triunfo de la revolución en interés de unos «dogmas... que pueden haber tenido sentido en un momento histórico determinado pero que ahora no son más que basura verbal», equivale a no haber comprendido en absoluto el problema.

Marx escribe también lo siguiente:

> Los socialistas vulgares (y también parte de los demócratas) han aceptado el análisis que hacen los economistas burgueses del tema de la distribución como algo independiente del modo de producción, y es por esta razón que han creído que el socialismo es algo que gira principalmente en torno a la cuestión de la distribución.

Al igual que otros fundadores de religiones universales, Marx era consciente de que antes de que la humanidad pudiera sacudirse de encima todos los vestigios dejados por la historia en el hombre —la rapacidad, la explotación, el espíritu de autoengrandecimiento— sería necesario pasar por una fase de disciplina y autodisciplina, de sacrificios y, sobre todo, conseguir un auténtico «renacer». Para que el hombre pudiera llegar a nacer de nuevo era imprescindible utilizar el poder de forma constante e implacable.

El poder es, como estamos viendo, uno de los temas centrales de todas las utopías del siglo XIX. Fourier pedía la aparición de un líder político que, aunque fuese por medio del despotismo, fuese capaz de establecer con su poder absoluto el sistema de falansterios descritos minuciosamente por él en sus obras. Para Fourier la sociedad debía entrar en un sistema rigurosamente cooperativo en el que cada falansterio tendría igual número de miembros; para elegir a los miembros se haría una rigurosa selección basada en el criterio de la armonización de las «pasiones» clasificadas por Fourier. También Saint-Simon y Comte ansiaban encontrar un líder despótico dispuesto a hacer realidad sus respectivas utopías. Comte llegó incluso a enviar al emperador Nicolás I de Rusia un ejemplar de su pro-

yecto de sociedad positivista con una dedicatoria en la que Comte expresaba su esperanza de que Nicolás I estuviera dispuesto a establecer en Rusia su sistema ideal de sociedad.

Pero no olvidemos que detrás de las ideas utópicas y religiosas de los hombres de los que hemos hablado hasta aquí hay no solamente una visión de la necesidad de utilizar el poder para hacer realidad sus proyectos, sino también una gran fe en la historia entendida como progreso, como un gradual despliegue de algo que contiene la humanidad original en potencia, y que tenían esta fe en un grado tan notable como los puritanos del siglo XVII.

ESTATISMO

Fueron los filósofos e ideólogos alemanes del siglo XIX quienes con más fuerza unieron la idea de progreso con la del poder del Estado nacional. Con esto no quiero decir que no hubiera en otros países —Francia, Inglaterra y Estados Unidos entre otros— partidarios del Estado soberano y de un intenso nacionalismo. Por otro lado, acabamos de ver que tanto los pensadores utópicos franceses como los alemanes defendían unos proyectos de sociedad en los que la represión de las libertades individuales sería tan fuerte como la de cualquiera de los estados nacionales formados históricamente en los siglos XIX y XX. Pero a pesar de todo, no hay duda de que no hay ningún país, aparte de Alemania, y sobre todo de Prusia, en el que aparezca una sucesión de pensadores comparable a la formada por Fichte, Hegel y sus seguidores de los siglos XIX y XX. Para ellos el Estado era más que una simple estructura legad y social, era una forma exaltada de perfección moral o de una especie muy peculiar de libertad, de gracia espiritual o de pureza idealista que según sus teorías era el principal deber y la forma más elevada posible de libertad para el hombre.

La idea del Estado, de la utilización del poder absoluto del Estado al servicio de la consecución de la perfección moral social e individual, empezó en realidad en Francia

durante la Ilustración. Ya hemos visto la importancia que tenía el poder del Estado, como representante de la Voluntad General, en los proyectos de reforma defendidos por Rousseau. Y aunque durante la Ilustración no hubo ningún pensador francés que llegara a las alturas que llega Rousseau en su defensa del poder absoluto y su negación de los derechos individuales, lo cierto es que el poder era para la mayoría de los filósofos tentador e irresistible. Al desconfiar en la posibilidad de hacer realidad sus planes para la reforma de la sociedad por medio de los procesos sociales y políticos ordinarios, una gran mayoría de los filósofos empezaron a considerar seriamente la utilización de un poder absoluto, centralizado e *ilustrado* para conseguir sus objetivos reformistas o revolucionarios. De ahí la fascinación que sintieron muchos filósofos por gobernantes como Federico el Grande de Prusia o Catalina la Grande de Rusia. Incluso los fisiócratas, apóstoles del orden económico libre y natural, también creyeron que el poder centralizado era el mejor modo de librar a los países de los restos del *ancien régime* que obstaculizaban la puesta en práctica de sus planes.

Si los filósofos fueron los primeros en crear una visión teórica de los valores morales y psicológicos de una utilización adecuada del poder absoluto, los jacobinos y Napoleón fueron los primeros en tratar de llevar a la práctica estas ideas. Por medio de una serie de decretos, manifiestos, declaraciones y leyes promulgadas a partir de 1791 y que llegaron a un máximo de intensidad en 1794, el gobierno revolucionario mostró claramente su deseo —sobre todo el de hombres como Robespierre y Saint-Just— de lograr una total transformación de la sociedad francesa y de la naturaleza humana, una purificación del espíritu humano que según ellos haría posible por primera vez que reinara en la tierra la verdadera virtud. De hecho los jacobinos no lograron llevar a la práctica casi nada de lo que ellos hubieran deseado, aunque sí consiguieron destruir o alterar profundamente las instituciones y leyes del Antiguo Régimen. Luego Napoleón afirmó que asumía el poder con intención de realizar plenamente los objetivos de la Revolución, y fue él quien más hizo por glorificar y rodear de dramatismo el ejercicio del poder político absoluto. El impacto de Napoleón en la intelectualidad alemana fue

tan grande o quizás mayor que el que tuvo entre los teóricos franceses. Es posible que no haya habido en toda la historia europea ninguna figura política con tanto carisma personal, con un carácter redentor y con tanto poder militar y político, como Napoleón, al menos desde los tiempos de Cromwell o Federico II. Napoleón logró la unificación de los estados y principados alemanes de forma sólo temporal, pero bastó este hecho para fomentar en Alemania los dormidos sueños de unificación permanente. Gracias a que supo convencer a muchos que su poder estaba arraigado en el pueblo y las masas, Napoleón logró acrecentar la medida real de su poder tanto en Francia como en el extranjero. Si pudo convertirse para Hegel en una gran figura —hasta el punto de que cuando el filósofo alemán le vio pasar a caballo por Jena en 1806 dijo que había visto pasar al Espíritu Santo— fue precisamente porque fue capaz de decir que gobernaba sometido a la inspiración directa del pueblo concebido como una unidad indivisible en lugar de hacerlo en nombre de determinados grupos de interés o determinada clase; porque dijo que ejerció el poder para el bien intelectual y moral además del social y económico de la nación; y sobre todo porque fue capaz de convencer a las clases instruidas y sobre todo a los intelectuales de que el poder, empleado como él lo utilizaba —o, mejor, como él decía que lo utilizaba—, era un factor de liberación y elevación ética.

Pero, con los debidos respetos al papel desempeñado por Francia en la magnificación del estado nacional a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, si queremos llegar a entender por qué llegó el Estado a los niveles que alcanzó durante el siglo XIX no tenemos más remedio que estudiar las obras de los filósofos del idealismo alemán. Como ya he señalado, el núcleo mismo del éxito de estos filósofos fue su capacidad de vincular o fundir orgánicamente el poder político nacional con su concepción del progreso de la humanidad, una concepción saturada completamente de idealismo. Sólo un alemán —Hegel— pudo llegar a declarar que «El Estado es la Idea Divina encarnada en la tierra». La luz de esta declaración atraviesa todo el siglo XIX y todavía persiste en el siglo XX, en las formaciones políticas de la República de Weimar y el Tercer Reich.

No hace falta que se me diga que, desde el punto de vista de este repaso de la historia de la idea de progreso, el pensamiento de Herder, autor de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (publicada de 1784 a 1791), presenta auténticas dificultades. Herder no puede ser considerado como Fichte y Hegel un acólito del Estado unificado, orgánico y colectivo. Herder estaba sometido al influjo de *La educación de la raza humana,* el libro de Lessing que constituía una defensa de las libertades individuales frente al estado nacional, y defendía la idea de una Alemania entendida como una pluralidad de pequeñas naciones o comunidades nacionales autónomas y libres. Herder detestaba la Prusia centralizada y militarizada de su tiempo. Y hay de hecho muchas cosas en común entre Herder y Wilhelm von Humboldt, que partiendo de una visión individualista muy semejante a la de William Godwin acabó defendiendo una filosofía de la libertad que concedía gran importancia a las comunidades y asociaciones libres como contextos de la libertad individual. Todo esto es cierto.

Pero, como ha escrito Sir Isaiah Berlin, las obras de Herder «están erizadas de contradicciones». Y citando otra vez a Berlin, es posible interpretar en cierto sentido a Herder como «un síntoma premonitorio, el albatros que antecede a la tormenta que se aproxima». Aunque hay que admitir que creía en la solidaridad social y pedía una dispersión de la autoridad política, no puede negarse por otro lado que era un devoto de la *Volkstum,* de la nación, ni que entendía el progreso como realización de la nación. Herder murió en 1803, y no pudo saber por tanto lo influyentes que llegarían a ser sus ideas y su nombre entre una serie importante de filósofos para quienes el concepto de *nación* sería fundamental, que también interpretarían la historia como el proceso tendente a la formación de esa nacionalidad, pero que en cambio apenas tendrían en cuenta otras ideas de Herder tales como su gran interés por lo local, la descentralización, etcétera. Creo que es útil y adecuado por tanto hablar un poco de la filosofía del progreso de Herder antes de pasar a Fichte y Hegel, que

son los dos principales exponentes de la concepción del Estado como progreso.

Herder contempla con intensidad casi religiosa el progreso de la humanidad desde sus primitivos comienzos hasta un prometedor futuro a través de una serie de fases en las que ese progreso va dando pequeños pasos adelante. Herder acepta plenamente la idea de plenitud que, como hemos visto, tan vital resulta para la noción de progreso a lo largo de toda su historia:

> Cuando se cerró la puerta de la creación, las formas de organización elegidas quedaron como caminos y puertas predeterminados a través de los cuales podrían avanzar y mejorar en el futuro otros poderes de menor importancia... Ya no nacen nuevas formas, pero nuestros poderes varían continuamente en su progreso a través de las formas existentes, de modo que lo que suele llamarse organización de hecho no es más que el hilo que las conduce a un estadio más elevado...

También cree Herder en la idea de la existencia de una cadena del ser y en la idea de la continuidad. Todo, nos dice, está relacionado, en la naturaleza y en el tiempo. Como el hombre es «el último y más elevado eslabón, el que cierra la cadena de la organización terrestre, tiene por fuerza que ser también el primer eslabón de una cadena de otro orden más elevado de criaturas»; gracias a estas nociones Herder podía tener una visión de un magnífico despliegue, de un poderoso avance hacia el largo e incluso ilimitado futuro. Al igual que había hecho San Agustín, Herder compara la educación de un individuo, el desarrollo de su inteligencia desde la infancia hasta la madurez, con la historia de la humanidad vista en conjunto. «Este es el principio de la historia de la humanidad, y sin él no podría existir tal historia... Así pues, la especie humana es objeto de una educación; pues cada individuo sólo llega a ser hombre por medio de la educación, y la especie entera sólo vive en esta cadena de individuos». Admite Herder que ha habido errores, fallos y desastres a lo largo de la historia, y que grandes naciones se han hundido después de llegar a la cumbre. Pero hay un nivel de realidad más elevado que éste. «Sólo la cadena de los adelantos forma el conjunto de estas ruinas, en el que, ciertamente, las figuras humanas se desvanecen, pero que

es el lugar donde vive y actúa inmortalmente el espíritu de la humanidad...»

No hay duda de que la gran protagonista de la obra de Herder sobre el progreso es la humanidad y que, como ya he indicado, Herder es enemigo de todo lo que limite las facultades individuales del hombre, todo lo que impida al individuo o a los pueblos realizar plenamente lo que son en potencia. Condena repetidas veces el Estado despótico porque entiende que supone el más grave freno al avance de la humanidad. Pero, a pesar de todo, hay en Herder una evidente tendencia a ensalzar la nación, la *Volkstum*; para él, no hay que olvidarlo, la nación no es tanto un ente político como una unidad de lengua, literatura, tradiciones y cultura. De ahí el temor de Herder a los idiomas extranjeros, el temor a que afecten la pureza de la lengua nacional, que constituye la más pura fuente de la unidad nacional. «Cuando trato de hablar en una lengua extranjera apenas si tartamudeo con inmenso esfuerzo sus palabras; su espíritu se me escapa.» Siempre ataca todos los esfuerzos que hacen los pueblos —los pueblos verdaderos, es decir las naciones— por asumir caracteres ajenos a su auténtica naturaleza. Para Herder es absurdo tratar de volver atrás, tomar como modelo para una nación un pueblo del pasado, por grandioso que haya sido, o tratar de aprender de los pueblos contemporáneos, cualquiera sean sus logros.

Lo que debemos hacer, declara Herder, es «ser característicos de nuestra nación, lengua y paisaje». Como señala Berlin, Herder, a pesar de su aceptación del cosmopolitismo y la diversidad, es un profundo nacionalista. «Llamo a mis hermanos alemanes —dice Herder— para que vean cómo los restos de todas las auténticas canciones populares ruedan por el abismo del olvido... la noche de la llamada cultura nos devora a todos como un cáncer... Hablamos palabras de los extranjeros, y estas palabras nos alejan poco a poco de nuestro propio modo de pensar.» Berlin comenta, tras citar estas palabras, que Herder «pide a los alemanes que se conozcan a sí mismos, que comprendan y respeten su papel en el cosmos, en el tiempo y el espacio».

Así pues, a pesar de que Herder no glorificó el poder nacional como hicieron los pensadores alemanes a partir

de Fichte, es indudable que fue él quien unió la idea de nación con la de progreso de forma tan seductora que llegó a crear la base sobre la que se desarrollaría el pensamiento de los filósofos idealistas alemanes del siglo XIX. La fuerza de su fe en el progreso humano es ilimitada, e incluso quienes no compartían sus opiniones sobre la nación germana quedaron hechizados por sus letanías del progreso:

Todo regreso a tiempos pasados es una ficción. Es más, considerado este proyecto desde el punto de vista de las ideas del Mundo y el Tiempo, es algo imposible. Flotamos hacia delante. Y la corriente no vuelve nunca al punto de origen una vez que ha empezado a fluir.

Todas las dudas y quejas de los hombres respecto de lo incierto del progreso y la dificultad de observarlo, proceden de un mismo origen: el caminante melancólico apenas ve nada de lo que va dejando atrás en su camino. Si extendiera su mirada a lo lejos y comparase imparcialmente los diversos tiempos que mejor conocemos del pasado histórico, si se sumergiera en la naturaleza humana y sopesara el sentido de la verdad y la razón, dudaría tan poco de su progreso como de las verdades más indiscutibles de las ciencias físicas.

Durante los ciento cincuenta años siguientes, los ideales de diversidad política, localismo y descentralización propuestos por Herder apenas tuvieron repercusión. Sin embargo, no hay duda de que su obra contribuyó como la que más a fijar la idea de progreso en la intelectualidad alemana. Pero, junto a esta idea, también fijó la de nación, cuya difusión saldría de las fronteras alemanas para calar también en otros muchos países.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Se ha dicho de Fichte que fue el pensador que más hizo por lograr que la filosofía alemana abandonara el campo de Kant para prepararse a entrar en el de Hegel. Hay un gran paso desde el liberalismo individualista de Kant hasta el absolutismo político idealista de Hegel, pero Fichte hizo de puente entre los dos con obras como *El*

Estado comercial cerrado y *Discursos a la nación alemana.* El fue el primero en dar una base filosófica sistemática a las nuevas atribuciones del estado nacional, que pasó de ser entendido como un ente meramente legal-político a convertirse en aquél que debería satisfacer todas las necesidades humanas, desde las sociales y económicas hasta las morales y espirituales. El es el verdadero autor de la expresión socialismo nacional, que utilizaré aquí en un sentido general y no concreto.

Fichte empezó como kantiano. A los treinta años publicó el libro *Crítica de todas las revelaciones* que, al aparecer sin nombre de autor, fue atribuido por muchos durante algún tiempo a Kant debido a la semejanza de sus opiniones en aquel momento. Al cabo de cuatro años, en 1796, Fichte publicó sus *Fundamentos de la ley natural de acuerdo con los principios de la ciencia,* y aunque el lector avisado de nuestros días podría captar en esta obra los primeros pasos de su alejamiento del kantismo, no era posible prever en aquel momento que este mismo autor publicaría después sus *Discursos a la nación alemana,* en donde suprime todas las limitaciones que Kant imponía a los poderes y responsabilidades públicos.

En *El Estado comercial cerrado* Fichte dice que el Estado es el único ente capaz de dar a los individuos las condiciones necesarias para su trabajo que, según Fichte, era «el fin más elevado y general de toda actividad libre» en la vida individual. Sólo el Estado concede al individuo su propiedad, y sólo el Estado está facultado para proteger al individuo y la propiedad «autorizando todas las actividades económicas y sometiendo tanto estas actividades como las agrupaciones sociales formadas en torno a tales actividades a un control estricto, a fin de lograr una distribución equitativa de todos los medios de subsistencia entre los ciudadanos individuales». Para Fichte el Estado constituye la gran esperanza para el individuo, tanto en el aspecto material como en el espiritual. Como sugiere el título del libro, Fichte estaba muy interesado en la protección y seguridad que el Estado podía proporcionar a los individuos en el campo económico, y también la capacidad que tiene de convertirse en la principal instancia educadora de la sociedad. Pero lo que más importa a Fichte es la educación moral de los individuos.

Empezando por el libro que acabo de comentar, surge en Fichte el arranque de uno de los contrastes más fuertes del pensamiento del siglo XIX: el contraste que hay entre un orden *social*, arraigado en la economía y gobernado principalmente por los deseos más bajos del hombre —la ambición, la avaricia, la codicia y el enfrentamiento, entre otros—, y un orden *político* en el que arraigan y crecen las más altas cualidades humanas. Esta tendencia de pensamiento que se inicia en Fichte y alcanza una culminación majestuosa en Hegel contribuyó sobremanera a defender la causa del Estado y su poder absoluto. Hay que remontarse a *La República* de Platón para encontrar una obra que muestre tanta adoración por el Estado. Pero en el filósofo griego el Estado estaba inmerso en el mundo abstracto de las ideas perfectas mientras que en la Alemania del siglo XIX se sitúa en la base constituida por la idea de evolución y progreso. Jamás se dudó de que el progreso conduciría a condición perfecta y que el Estado Alemán sería el modelo que seguirían el resto de naciones.

Cuando Fichte pronunció sus popularísimos *Discursos a la nación alemana* (1807-8) ya había completado la filosofía del nacionalismo total. Hegel añadiría solamente nuevas capas metafísicas y éticas a esta filosofía, situándola además en la perspectiva del proceso dialéctico que actúa a través de la historia. Además Hegel desarrollaría la idea de alienación y la del papel del Estado frente a este problema psíquico. Todas estas ideas arraigaron profundamente en el siglo XIX. Pero Hegel no pudo mejorar la base, la substancia, de la perspectiva de poder nacional de la que habló Fichte ante grandes masas de público, ampliadas posteriormente cuando sus discursos fueron llevados a la imprenta. No es extraño que, agradecido, el gobierno le nombrara rector de una de las principales universidades alemanas.

En el pensamiento de Fichte se opera una fusión mística de individuo, nación y Estado. Como señala claramente Leonard Krieger:

> La nación, como única encarnación en la tierra de lo eterno, es la forma de sociedad humana que abarca y establece los órdenes del individuo y el Estado. El individuo queda integrado en la nación porque la semilla de ser moral eterno que hay en él depende de la totalidad nacional del ser moral eterno. Y el Estado queda abarcado por la nación porque es ella quien le otorga la sanción y quien dicta la dirección de su poder.

Se trata de una variante ideológica muy interesante, aunque no sea Fichte el único pensador que la adoptó en el siglo XIX. Fichte empezó, en su juventud, por el estudio del individuo y su naturaleza moral. Luego situó en relación con el individuo al orden social en su pluralidad, por la capacidad que tiene este orden social de alimentar y cuidar la naturaleza moral del individuo. Por fin introdujo no sólo la nación —la nación de Herder— sino incluso el Estado —la entidad capacitada para dar identidad y protección a la nación y, por consiguiente al orden social y al individuo—, como culminación del edificio. Antes de su muerte Fichte había logrado establecer una yuxtaposición entre el individuo y el Estado tan vinculante y estrecha que ya no era posible idear ninguna instancia mediadora.

No debemos olvidar que Fichte coloca este poder absuelto al servicio de la nación-Estado en un contexto de evolución *cósmica*, al igual que ocurre en el pensamiento de la mayoría de filósofos alemanes durante el siglo XIX. No les bastaba proponer la entrega al Estado del poder absoluto, era necesario mostrar que este futuro Estado era el resultado inexorable de un largo proceso de evolución, tan necesario como el de la naturaleza. Y en este sentido los filósofos alemanes destacaron por encima de sus colegas de los demás países en sus demostraciones de la necesidad cósmica del estado nacional.

En los *Discursos a la nación alemana*, obra en la que culmina la exaltación del poder nacional en este autor, condena específicamente las teorías cíclicas de la historia, y demuestra con razonamientos la indiscutible realidad del progreso unilineal de la historia humana. Pero la más inspirada declaración de fe en el curso unilineal de la historia no aparece en estos discursos sino en una obra anterior, *La vocación del hombre* (1800), en la que se ve claramente el paso del kantismo al colectivismo nacionalista. En este libro aparece la siguiente frase: «Para mí el universo no es ese ciclo que se repite una y otra vez, esa obra de teatro representada continuamente... sino que se

ha transfigurado y ahora lleva el sello de la vida espiritual: un constante progreso hacia una perfección cada vez más elevada, que recorre una línea que se dirige al Infinito». Esta es la obra en la que aparece de forma más evidente la fe de Fichte en el progreso. Bastará la siguiente muestra:

> Estos estallidos de poder incontrolado ante el que la fuerza humana desaparece... no pueden ser otra cosa que los últimos combates que libra la tosca masa frente a la ley de la actividad regular, progresiva, viva y sistemática ante la que está destinada a sucumbir en contra de lo que le dictan sus propios impulsos descontrolados; no son nada más que los últimos golpes temblorosos que redondearán el perfeccionamiento de nuestro globo... Este dominio del hombre sobre la naturaleza se irá extendiendo gradualmente hasta que al final ya no sea necesario el empleo de más fuerza mecánica que la que necesita el cuerpo humano para su desarrollo, cultivo y salud; y este trabajo dejará de ser una carga; pues no es razonable que ser un ser racional esté destinado a soportar cargas.

William Godwin no hubiera podido expresarlo en términos más esperanzados y elegíacos en *Political Justice*, la obra que publicó siete años antes de que apareciese este libro de Fichte. En este momento Fichte está todavía impregnado del pensamiento internacionalista de Kant hasta el punto de hablar del progreso de todas las razas, incluso de las que en este momento se encuentran en un estado más salvaje, hacia el estadio de civilización alcanzado ya por Occidente.

> Las razas salvajes pueden llegar a ser civilizadas, pues esto ya ha ocurrido: las naciones más cultivadas de los tiempos modernos son descendientes de los salvajes... Al principio tendrán que pasar sin duda por los mismos peligros y corrupciones de una civilización meramente sensual, que sigue oprimiendo hoy en día a las naciones civilizadas, pero acabarán uniéndose al gran conjunto de la humanidad, y serán por fin capaces de participar en su futuro progreso.
>
> Nuestra raza tiene vocación de unirse en una sola entidad, en la que cada parte conocerá a todas las demás, y en donde todas poseerán una cultura similar...

Todo esto, escrito en 1800, tiene como digo un fuerte sabor kantiano. El progreso del que habla Fichte se refiere a la humanidad considerada en conjunto. Luego Fichte experimentó un cambio radical, pasando del universalismo kantiano a una adoración pre-hegeliana de la nación-estado; de la humanidad considerada como un todo a la nación alemana, omnipotente y omnicompetente, que acabó siendo para él la coronación del progreso. El estado nacional, que afecta a todos los individuos en todas sus actividades desde su nacimiento hasta su muerte, que está siempre vigilante, que custodia, abastece, beneficia y cuida con su poder absoluto es para el Fichte de 1808, la culminación del progreso. No es de extrañar que Lasalle y otros numerosos defensores del socialismo nacional hablaron de Fichte con reverencia, al menos durante un tiempo. Fue Hegel quien hizo del progreso entendido como poder un evangelio para los europeos, pero las obras de Fichte habían sembrado ya la semilla.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Con las únicas excepciones de Platón, Aristóteles y San Agustín, Hegel es el filósofo más influyente de la historia de Occidente. Fue sin duda el principal filósofo del siglo XIX, y el renacimiento del hegelianismo en las dos últimas décadas —que ha conducido a una lectura hegeliana de Marx— hace pensar que su influencia seguirá permaneciendo vigente durante algún tiempo más. No hay ningún filósofo o científico del siglo XIX en el que tenga tanto peso la idea del progreso o del avance a través de sucesivas fases marcadas por las grandes civilizaciones del pasado. Su *Filosofía de la historia* (publicada póstumamente), que pronto comentaremos, es quizás el mejor ejemplo de su fe en el progreso. Pero no hay prácticamente ninguna obra de Hegel que no se base al menos en cierto grado en la idea del devenir, del crecimiento y el progreso. Incluso en obras como la *Filosofía del arte* o la *Filosofía de la religión* Hegel utiliza la misma división de la historia en grandes fases ascendentes que conducen la humanidad hacia el presente alemán.

La importantísima *Lógica* de Hegel también tiene que ser contemplada desde esta perspectiva de desarrollo progresivo. Es en esta obra donde encontramos el análisis más sistemático y completo tanto de las estructuras como de los procesos. No creo que las teorías que actualmente conocemos con los nombres de «método de sistemas», «funcionalismo» y «estructuralismo» hubieran podido llegar a existir de no ser por la omnipresente influencia de Hegel durante el último siglo y medio, tanto si esta influencia ha sido directa como si ha pasado por la mediación de Marx o de otros pensadores profundamente influidos por Hegel y sobre todo por su *Lógica*. Es aquí donde Hegel describe detalladamente la dialéctica y su funcionamiento a partir de la tesis hasta la síntesis pasando por la antítesis. Y también aquí Hegel nos da la seminal proposición según la cual para la comprensión de la naturaleza y la sociedad hay que entender antes las inter-relaciones de carácter orgánico que hay entre las partes y el todo. Existe naturalmente una vinculación estrecha entre la dialéctica hegeliana y su teoría del progreso. En Hegel la dialéctica es el mecanismo, la esencia o causa dinámica del curso seguido por el progreso. Todo debe ser mirado desde un punto de vista orgánico, tanto estructural como dinámicamente, todo es un proceso, un *devenir*. De ahí que para Hegel los contrastes categóricos sean falsos, que para él sea inútil discutir si una cosa es o no es. Lo que es, es el despliegue, el devenir, el paso continuo de un estadio a otro: cada uno de ellos es diferente a los demás, pero está relacionado funcionalmente con los demás por el proceso de desarrollo, del mismo modo que el hombre está relacionado con el niño y la planta con la semilla: aunque los estadios sean diferentes, tienen una misma esencia. No es de extrañar que Marx rindiera tributo a Hegel y la dialéctica.

En el pensamiento de Hegel el progreso aparece como una fuerza incontenible. Pero hay además otra: el Estado. Aunque en su juventud Hegel fue un fervoroso defensor de la Revolución Francesa, posteriormente cambió de preferencias y en su madurez sólo adoraba el Estado Absoluto, y sobre todo el Estado alemán. Tal era el hechizo que ejercía en Hegel la idea del Estado alemán que todas sus historias mundiales, tanto la de la política como la del arte o la religión, hablan de un progreso que tiene su culminación final en el Estado en su forma germánica. Hegel logró, mejor que ningún otro filósofo de toda la historia occidental, unir una fe absoluta en la inexorabilidad del progreso con una fe igualmente absoluta en el Estado Absoluto. Digo «mejor» en el sentido que esta unión efectuada por Hegel logró reducir las inteligencias alemanas y también las de otros países tanto europeos como americanos.

> El Estado-Nación es el Espíritu en racionalidad sustantiva y su actualidad inmediata; es por consiguiente el poder absoluto en la tierra... El Estado es el Espíritu del Pueblo. El Estado real es animado por este espíritu en todos sus asuntos, sus Guerras y sus Instituciones... La conciencia de sí misma de una Nación es el vehículo... del desarrollo colectivo; ... y en él invierte su Voluntad el Espíritu del Tiempo. No hay ninguna mentalidad nacional que tenga derechos contra esta Voluntad: *esa* nación domina el Mundo.

Estas palabras las cita Karl Popper tomándolas de la *Filosofía del Derecho*. Creo que Popper se equivoca al decir que «Hegel fue quien introdujo *la teoría histórica de la nación*», pues esta labor había sido iniciada anteriormente por Bodin y sobre todo por Herder. Pero las palabras que Popper extrae de la obra de Hegel reflejan perfectamente la filosofía política que dirigía sus enseñanzas y sus obras durante los largos años que pasó en la Universidad de Berlín. Podemos aceptar que, vista desde el punto de vista del siglo XX, la actitud aduladora de Hegel con respecto a Prusia no es exagerada; sus efectos fueron las reformas realizadas por Scharnhorst y otros que aprendieron de los éxitos militares franceses la importancia que tiene para el poderío militar de una nación el hecho de que haya cierto grado de participación popular en el gobierno y que sus ciudadanos se sientan seguros social y económicamente. Podemos aceptar asimismo que la sociedad ideal descrita por Hegel en su *Filosofía del Derecho* es una monarquía constitucional con instituciones representativas, una religión relativamente autónoma, y unas asociaciones casi independientes (que para Hegel eran organizaciones semejantes a los gremios), y en la que la familia contaba como base importante de la sociedad. Po-

demos, por fin, aceptar que no hay ningún motivo evidente que nos permita decir que Hegel no se hubiera sentido sino escandalizado y horrorizado por el Tercer Reich.

De todos modos nos vemos enfrentados a una serie de ideas, perspectivas y declaraciones que demuestran que Hegel creía sinceramente que el Estado, el Estado nacional —cuyo paradigma era para él Prusia—, es «el camino de Dios sobre la tierra», «la realización de la Idea ética», y «la base y el centro de todos los elementos concretos de la vida de un pueblo: del Arte, la Ley, la Moral, la Religión y la Ciencia». Es indiscutible pues que, por mucho que en nuestros días haya quienes tratan de presentarnos bajo diversas imágenes un «verdadero Hegel» que aparece como un pensador liberal y humanitario tanto política como económica y socialmente, no podemos olvidarnos de que es autor de ideas y expresiones que en sí mismas eran actos de obediencia al Estado nacional y que condujeron a otros seguidores suyos a niveles incluso más altos de glorificación del Estado. No es preciso recordar que Hegel era «un lacayo de la burocracia prusiana», o que su cátedra de Berlín le fue otorgada en pago por su defensa del gobierno de la época. Por mucho que le concedamos una autonomía individual sigue pareciéndonos el filósofo que mayor importancia tuvo en la creación de la tendencia que glorificó el progreso entendiéndolo como la consecución del poder nacional.

Sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pronunciadas en Berlín el curso 1822-23 y publicadas después de su muerte, insistían una y otra vez en decir que «la razón gobierna el mundo» y que la historia mundial es «un proceso racional». San Agustín hubiera aceptado plenamente esta proposición, Hegel dice en esta obra que las naciones han sido desde el comienzo los principales actores de la historia mundial, en la que cada nación expresaba una idea o fin particular. La historia del mundo «viaja de Oriente a Occidente, pues Europa es decididamente el fin de la historia». La primera fase es el mundo oriental:

> En la vida política oriental encontramos una libertad racional realizada que se desarrolla sin avanzar hacia la libertad subjetiva. Es la infancia de la historia... La gran gloria de la concepción oriental es un individuo entendido como un ser substancial al que todo pertenece, de modo que ningún otro individuo tiene existencia autónoma ni se contempla a sí mismo en su libertad subjetiva.

De modo que la primera gran fase del progreso consiste en que a través del absoluto dominio (libertad) de un individuo —el gobernante—, el resto de individuos se ven conducidos a sentir la inter-relación orgánica que irá creciendo ininterrumpidamente en el curso del tiempo. Por medio de una serie continua de conflictos —entre el Estado Oriental y los bárbaros invasores— que se expresa dialécticamente, tesis contra antítesis, nace una nueva forma más elevada de vida política. El Espíritu descansa, en esta etapa oriental, en una fase que se encuentra sobre todo en Asia central y que constituye «la niñez de la historia, que ya no se manifiesta en el reposo y la confianza del pequeño, sino que es ruidosa y turbulenta». Pero el progreso no se detiene ahí. «El mundo griego podría compararse con el período de la adolescencia, porque ahí es donde empiezan a formarse las individualidades. Este es el segundo gran principio de la historia.»

Luego el progreso nos lleva hasta Roma.

> La tercera fase es la de la universalidad abstracta (en la que el objetivo social absorbe todos los demás objetivos); es el Estado romano, los duros esfuerzos de la llegada de la historia a la edad adulta. Porque el verdadero adulto no actúa ni según el capricho del déspota ni en obediencia al propio capricho, sino que trabaja por un objetivo general, en el que el individuo perece realizando su propio objetivo personal únicamente en ese objetivo general.

La aparición del espíritu político del adulto en la época romana se debe exclusivamente al cambio dialéctico. «Al principio encontramos la antítesis entre el objetivo del Estado como principio universal abstracto por un lado, y la personalidad abstracta del individuo por el otro.» La síntesis exige una armonización de esta oposición, que es paralela a la oposición entre el Estado secular y el poder espiritual representado por la iglesia que aparece en la tercera fase.

«El mundo alemán aparece en este momento del desa-

rrollo, como cuarta fase de la historia mundial. En relación con los diversos períodos de la vida humana, esta fase sería comparable a la ancianidad. La ancianidad es, en la naturaleza, equivalente a debilidad; pero en el mundo del espíritu equivale a madurez y fuerza perfectas.» Por fin queda definitivamente reconciliado el enfrentamiento entre individualidad y Estado, entre espiritualidad y poder secular. Esta síntesis, declara triunfalmente Hegel,

...sólo alcanza realidad concreta en la historia de las naciones alemanas... La contradicción entre Iglesia y Estado desaparece. Lo espiritual vuelve a quedar conectado a lo secular, y desarrolla este último aspecto como una existencia orgánica independiente... La libertad ha encontrado los medios para realizar su ideal, su verdadera existencia. Este es el resultado definitivo que buscaba el proceso de la historia, y ahora tenemos que recorrer en detalle el largo camino que de forma tan tosca acabamos de resumir.

Como he indicado varias veces en este libro, la idea occidental de progreso ha sido siempre etnocéntrica. Desde los griegos y los romanos hasta los filósofos del progreso de los siglos XVIII y XIX, pasando por los de la época cristiana, siempre se ha dado por supuesto que Occidente en su conjunto, o una parte de él, era el tipo de civilización hacia el que avanza el progreso de la humanidad. Hegel da un paso más en el camino de este etnocentrismo. Para él, el «resultado definitivo» del progreso humano no es la civilización occidental en conjunto, sino el pueblo germano; más concretamente aún, el Estado germánico que Hegel creía ver plenamente encarnado por la Prusia de su época. Pero el teutonismo no terminará en él, como comprobaremos muy pronto.

Ahora tendríamos que hacer algunos comentarios sobre el mecanismo que hace posible este gran progreso que va de Oriente a Occidente, del despotismo oriental al orden político germano. Este mecanismo o proceso es el tema de la *Filosofía de la historia* de Hegel. Recordemos que «los grados de progreso son los diversos "espíritus nacionales" de la historia... El ilimitado impulso del espíritu-mundo, el objetivo de sus insaciables ansias, es realizar estos grados». Pero, ¿cuál es la fuerza que activa el proceso, cuál es su causa inherente?

La respuesta no sonará extraña a los que hemos comprobado la pervivencia en toda la historia occidental de la fusión de las ideas de desarrollo y enfrentamiento realizada por primera vez al comienzo de la era cristiana por San Agustín, así como la adaptación agustiniana de la idea aristotélica de la transformación de la potencia en acto. Empezamos con ese impulso tan crucial para la visión de innumerables filósofos, lo que Hegel mismo llama el «impulso de perfectibilidad». A partir de Hesíodo, los filósofos y pensadores afirman que este impulso es lo que diferencia al hombre de los órdenes inferiores de vida orgánica. En el fondo de lo que se trata es de la idea griega de desarrollo.

Hegel escribe que «el principio del desarrollo presupone también la existencia de un germen de ser latente, de una capacidad o una potencialidad que pugna por realizarse. Esta concepción formal tiene una existencia real en el espíritu, cuyo teatro, posesión y campo de realización es la historia del mundo». Si dejamos a un lado la expresión «teatro del mundo» y la palabra «historia», esta misma declaración podemos encontrarla en Aristóteles y, naturalmente, en Leibniz. El desarrollo, prosigue Hegel, es una característica de la naturaleza y de la humanidad. Pero el «desarrollo de los organismos naturales se efectúa de forma directa, sin oposición ni obstáculos» (frase que hubiera asombrado a Darwin). Pero lo que aquí nos interesa es el Espíritu. Y las cosas son muy diferentes para el Espíritu.

[El Espíritu] está en guerra consigo mismo; tiene que superarse a sí mismo como el principal de los obstáculos. Este desarrollo que en el campo de la naturaleza consiste en un pacífico crecimiento, en el del espíritu es un grave y durísimo conflicto consigo mismo. Lo que el espíritu pugna en realidad por conseguir es la realización de su ser ideal; pero al hacerlo, oculta ese objetivo de su propia visión, y se siente orgulloso y satisfecho de permanecer alienado de él.

Su expresión, por consiguiente, no presenta la inofensiva tranquilidad del simple crecimiento, como ocurre en la vida orgánica, sino una terca lucha a pesar suyo contra sí mismo. Además no muestra la simple concepción formal del desarrollo sino el logro de un resultado concreto.

Como hemos visto, el resultado de esta situación es la llegada a la cuarta y última fase del desarrollo de las naciones en el teatro de la historia mundial: la aparición de la nación germánica:

> La historia del mundo es la historia del sometimiento de la voluntad natural incontrolada, la lucha por hacerla obedecer a un principio universal y conseguir así la libertad subjetiva. Oriente supo y todavía sabe en nuestros días que sólo hay *un* hombre libre; los mundos griego y romano sabían que *algunos* hombres son libres; el mundo alemán sabe que *todos* son libres.

Claro que el significado que tiene la palabra libertad para Hegel no coincide en absoluto con el que tenía para Kant, Mill o Spencer. Para Hegel la libertad no viene definida por los derechos del individuo frente al poder del Estado, sino por la participación consciente y voluntaria del individuo en éste. Rousseau sí hubiera entendido lo que Hegel decía. Al igual que había hecho Rousseau, Hegel viste el Estado absoluto con los ropajes de la libertad; pero no hay duda de que Hegel creía en el absolutismo, en la santidad y hasta en el carácter divino del poder estatal.

Así, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel escribe: «El poder del Estado es... el gran logro, el hecho absolutamente realizado en el que los individuos encuentran la expresión de su naturaleza esencial, y donde su existencia particular no es más que conciencia de su propia universalidad... y es la base absoluta de todas sus acciones».

También se muestra igualmente tajante sobre su visión de la libertad en la *Filosofía de la historia,* donde declara que el Estado es «esa forma de realidad en la que el individuo alcanza y disfruta su libertad, *con la condición de que reconozca, crea y quiera lo que es común al Todo*» (La cursiva es mía).

En la *Filosofía del Derecho* aparece la famosa frase: «El Estado es el camino de Dios en el mundo. La base del Estado es el poder de la razón actualizándose como voluntad».

Es cierto que cuando describe el Estado que más se acerca según él al ideal, Hegel saca gran partido de las ideas de los conservadores de su época, hombres que, por otro lado, no compartían la reverencia que sentía él por el Estado. Los conservadores fueron los primeros que —reaccionando furiosamente contra el atomismo y la centralización política que se combinaron durante la Revolución Francesa bajo el gobierno jacobino— defendieron la familia, la comunidad local, la Iglesia, la clase social, el gremio y otras formas de asociación inmediata, situándolas en una posición de gran importancia teórica que no disfrutaban en el pensamiento europeo como mínimo desde los tiempos de Jean Bodin, a finales del siglo XVI. A Hegel no le gustaba nada el Estado inglés que, en su opinión, se basaba en agrupaciones de individuos particulares unidos artificialmente con fines exclusivamente políticos. En su *Filosofía del Derecho* Hegel presenta una fuerte articulación de estas agrupaciones tradicionales en lo que él llama sociedad civil. Hegel es un pluralista que distingue entre Estado y sociedad, para quien la importancia del principio de mediación de la autoridad en el Estado es fundamental.

Pero, después de señalar todo esto, no podemos olvidar el papel que Hegel da al Estado por encima de la Iglesia, la familia, la comunidad y los demás grupos integrantes de la sociedad. El «principio alemán» consiste en la fusión completa de lo espiritual y lo secular, de lo social y lo político en una sola unidad presidida por un monarca. Como ha dicho Leonard Krieger en su libro *The German Idea of Freedom* (La idea alemana de libertad), en la teoría hegeliana del Estado la libertad humana aparece en tres aspectos distintos: en primer lugar, el derecho de los ciudadanos a dirigir aquellos asuntos que no son necesarios para el bienestar del Estado; en segundo lugar, la «cooperación» voluntaria de los ciudadanos con las agencias del gobierno y con todas las autoridades vitales para la salud del Estado; y, en tercer lugar, «las garantías que supone para la libertad de los individuos la concentración del poder supremo del Estado en un punto central que es el monarca». Krieger añade que «de estos tres elementos..., el tercero era para Hegel el más fundamental; de hecho era para él la condición y medida de los otros dos».

La influencia de este cambio introducido por Hegel, en el que se pasa de una noción de la libertad como libertad frente al Estado a otra en la que la libertad se mide por

la participación *voluntaria* del individuo en una estructura de poder centralizada, fue enorme. Aunque el primer arquitecto de esta transmutación fuera Rousseau, su influencia, pese a ser considerable, no llega a igualar la de Hegel porque fue a partir del sistema hegeliano que surgieron tan importantes movimientos de los siglos XIX y XX como el nacionalismo militar, el socialismo de Marx y Lenin, y el tipo de racismo que defendía Richard Wagner.

El historiador Treitsechke, años después de la muerte de Hegel, decía considerarse seguidor del espíritu del filósofo —y no andaba desencaminado al afirmarlo— cuando decía que «la guerra no es solamente una necesidad práctica, sino también una necesidad teórica, una exigencia de la lógica. El concepto de Estado trae implícito consigo el concepto de guerra, porque la esencia del Estado es el Poder. El Estado es el Pueblo organizado como Poder Soberano».

Veamos ahora las ideas de Hegel al respecto, en una frase que tomo de una cita que hace Karl Popper de la *Filosofía de la ley*: «El significado profundo de la guerra radica en que sirve para conservar la salud ética de una nación y desarraigar sus objetivos finitos... La guerra protege al pueblo de la corrupción que fomentaría una paz prolongada». Dado que para él la lucha es el elemento que estimula y provoca el progreso, no es de extrañar que Hegel haga esta afirmación. Como indica Popper, hay en Hegel una concepción notablemente moderna de la guerra justificada con criterios éticos y de progreso. Es posible que no conociera a Clausewitz (que murió como Hegel en 1831, pero cuya obra clásica *De la guerra* sólo apareció de forma póstuma), pero hay de todos modos notables semejanzas entre las ideas de ambos en torno a la guerra moderna. Las lecciones extraídas por Clausewitz de las campañas napoleónicas fueron deducidas también por su cuenta por Hegel. Esencialmente consistían en comprender que la valentía individual había dejado de tener importancia en la estrategia bélica. Clausewitz coincide de hecho con Hegel cuando éste afirma: «La auténtica valentía, en las naciones civilizadas, consiste en la disposición del individuo a entregarse plenamente al servicio del Estado, de forma que este individuo no cuenta más que como uno entre muchos. El valor personal no tiene importancia; lo importante está en la autosubordinación a lo universal». Popper muestra además que Hegel aparece como sociólogo, ya que no partidario, del armamento moderno. Hegel nos dice que la invención del cañón fue motivada porque, en la guerra, el individuo perdió importancia en favor de la masa: «la invención del cañón no fue casual», declara Hegel. Y sobre la invención de la pólvora en la Edad Media Hegel dice: «La humanidad la necesitaba, y fue por ello que hizo su aparición».

No dispongo aquí de espacio suficiente siquiera para esbozar la influencia que tuvo la obra de Hegel en el pensamiento social y político de los siglos XIX y XX. Posiblemente lo más notable sea el carácter múltiple de su influencia como filósofo del progreso y el poder. A la hora de su muerte, en 1831, había una derecha y una izquierda hegelianas, y Hegel ha seguido siendo citado hasta nuestros días tanto por los radicales como por los conservadores. El marxismo en su forma histórica está profundamente arraigado en la filosofía de Hegel, pero también tienen su origen en ella otras variantes no marxistas de pensamiento radical de finales del siglo XIX. Y lo mismo ocurre en el caso de gran número de ideas conservadoras en los campos del derecho y la política del mismo período. Prácticamente hay elementos de la lógica, la metafísica, la epistemología y la filosofía de la historia hegelianas en la base de muchas causas filosóficas e ideológicas, especialmente de aquellas que están muy relacionadas con el principio del cambio progresivo y necesario.

Gran parte de la filosofía de la historia de Hegel aparece como una secularización de los temas cristianos del enfrentamiento y la síntesis, que se remontan al menos a San Agustín. Hegel tenía una mentalidad profundamente religiosa y creía que la religión debía ocupar un lugar importante en la sociedad. Pero el gran logro de Hegel fue, para bien o para mal, que consiguió fijar unas perspectivas, en el fondo cristianas, de progreso en una concepción del mundo cuya culminación estaba simbolizada por el Estado nacional. Esto bastó para dar una influencia perdurable al pensamiento hegeliano. Pues, al fin y al cabo, la institución neurálgica de la sociedad europea y también de otras muchas partes del mundo debido a la penetración de las ideas políticas y económicas europeas, era el Es-

tado nacional y popular. Durante el siglo XIX el Estado nacional llegó al cénit y permaneció en esa posición hasta que los horrores y la devastación de la Primera Guerra Mundial demostraron claramente por vez primera los resultados que podía provocar el nacionalismo encarnado en un estado territorial soberano.

Aun teniendo en cuenta la importancia que tuvieron las guerras, las escaramuzas diplomáticas, las uniones dinásticas, las acciones de los políticos y las legislaturas, y, naturalmente, las de los grandes titanes económicos de la época, no podemos explicar el tremendo poder, la intensidad casi religiosa, que alcanzó el nacionalismo político en esta época o el patriotismo ilimitado de decenas de millones de ciudadanos, sin considerar el papel que en todo este movimiento jugaron las corrientes intelectuales que iban desde la más burda propaganda difundida en colegios y mercados, hasta sistemas de pensamiento tan refinados como el idealismo político de Hegel, unos sistemas que llegaron a penetrar incluso en el campo de la intelectualidad británica por medio de los llamados hegelianos ingleses como T. H. Green y Bernard Bosanquet. Las ideas de Hegel llegaron también a los Estados Unidos, un país de pragmatismo e individualismo radicales, sobre todo a través de los diversos números de la publicación *Journal of Speculative Philosophy*, que aparecía en St. Louis durante el último tercio del siglo XIX.

El espacio es demasiado limitado como para referirnos más detalladamente a la amplia, profunda y diversa influencia ejercida por Hegel a lo largo de las décadas que siguieron a su muerte. En su momento cumbre, esta influencia afectó en Alemania no solamente a los filósofos, científicos y eruditos, sino que llegó a los políticos, burócratas, líderes militares y también incluso a los principales miembros de la clase burguesa. Pocas veces han ejercido las ideas de un solo hombre tanta influencia como ocurrió en el caso de las de Hegel, especialmente desde su muerte hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial y la derrota de la *Kultur* y el Estado alemanes.

Pero a pesar de la humillación padecida por Alemania, la influencia de la síntesis hegeliana del absolutismo político y el progreso inexorable no terminó ahí. En su reciente e importante libro sobre *Culture and Society in the Weimar Republic* (Cultura y sociedad en la república de Weimar), Keith Bullivant ha subrayado la fuerza que siguió teniendo durante este período la influencia de Hegel y los hegelianos. En un artículo incluido en este libro y firmado por Godfrey Carr, éste cita a Friedrich Sieburg, un intelectual de la época de Weimar, que escribió: «Sólo Alemania puede decidir el futuro, porque sólo Alemania ha producido fórmulas con validez universal». Entre las fórmulas que enumera Sieburg para confirmar su afirmación están el imperativo categórico, el hegelianismo en el campo de la política, y el militarismo. Hugh Ridley observa en la misma obra a la que estoy refiriéndome lo frecuente que era, en los años Veinte, que los alemanes tomaran por ideas soviéticas lo que en realidad eran ideas alemanas arraigadas en la tradición del progreso entendido como plenitud del poder estatal, una tradición originada, como hemos visto, por Fichte y Hegel.

En un ensayo que ilumina especialmente el tema, Keith Bullivant demuestra en detalle la firmeza con que estaban ancladas en la tradición de Fichte y Hegel algunas de las ideas que expuso Thomas Mann en sus ensayos, novelas y discursos. Mann, que se trasladó a los Estados Unidos en 1938, emocionaba y conmocionaba simultáneamente al público norteamericano, poco acostumbrado a la defensa de la autoridad de la que era capaz incluso un hombre tan anti-fascista como él. Aunque sus raíces intelectuales fueran, como él afirmaba, Schopenhauer y Nietzsche, ningún alemán de la época pudo librarse del influjo del hegelianismo.

No quiero cerrar estas páginas dedicadas a Hegel sin referirme una vez más a que si bien la idea del Estado como poder triunfó sobre todo en Alemania, también llegó a otros países. Francia es un ejemplo de suma importancia, sobre todo después de que padeciera su derrota frente a Prusia en 1870. En ningún país se llegó a imbricar en el nacionalismo y la soberanía la idea de progreso tanto como en Francia. Y esta afirmación no solamente es válida para los más fieros exponentes del espíritu revanchista, el militarismo y el imperialismo, sino también para hombres como Taine, Renan, Durkheim y Péguy. Esta concepción también hizo mella en Inglaterra, a pesar de la tradición pragmática y empírica de su cultura. Ya he mencionado

el papel que tuvieron los hegelianos ingleses que, a pesar de las críticas de sus adversarios, fue significativo. Pero había en la Inglaterra de la época otras fuerzas que actuaban en el mismo sentido y que condujo a cientos de miles de jóvenes ingleses a ir voluntarios a las trincheras aun a sabiendas del elevadísimo número de víctimas que producía la Primera Guerra Mundial. En aquella época el imperio británico no se había convertido aún en la repugnante institución despreciada, detestada y objeto de las iras de los intelectuales de después de la guerra. Antes de 1914 había en Inglaterra muchos brillantes y cultos pensadores para los que el imperio constituía la encarnación del destino británico. Había una gran fe en el progreso, y también un enorme deseo de extender por todas las partes del mundo el legado de su cultura nacional.

Como Ernest Lee Tuveson nos ha mostrado detalladamente en *Redeemer Nation: The Idea of America's Millenial Role* (Nación redentora. La idea del papel milenarista de los Estados Unidos), tampoco los norteamericanos se libraron en el siglo XIX y comienzos del XX de esta misma pasión por el uso de la nación-Estado como instrumento del progreso o como ejemplo del progreso humano. Bastará que citemos este párrafo de Albert J. Beveridge, conocido político y escritor:

> Dios no ha estado preparando a los pueblos de habla inglesa y los teutónicos para que se dediquen a algo tan vano como contemplarse y admirarse a sí mismos. No. Nos convirtió en organizadores del mundo, para que estableciéramos un sistema que barriera el caos existente. Dios nos dio el espíritu del progreso para que con él derrotásemos a las fuerzas de la reacción en toda la tierra. Dios nos ha hecho adeptos al gobierno para que podamos administrarlo entre los pueblos salvajes y seniles. Si no existiera esta fuerza el mundo caería de nuevo en la barbarie y la oscuridad de la noche. Y, de entre todos los pueblos de nuestra raza, Dios ha elegido al pueblo americano como su nación elegida que debe conducir el mundo a su redención.

La verdad es que tanto en el Nuevo Mundo como en el Antiguo Continente, la fusión de las ideas de progreso y nación-estado podía llegar a producir un milenarismo y un mesianismo de un grado como el que jamás había sido visto en la tierra.

EL RACISMO

Una última manifestación del progreso entendido como poder queda todavía por describir: la del racismo, la creencia en que el progreso humano es algo inseparable de la existencia de determinados grupos raciales históricos. Unos grupos raciales que, según los pensadores que ahora estudiaremos, encarnan el progreso en sus respectivas historias y que son, para la humanidad considerada en su conjunto, los generadores indispensables del progreso.

La conciencia de la raza y la superioridad racial es desde luego un fenómeno muy antiguo. Es improbable que haya ningún pueblo con una larga historia y altos logros que no haya tenido nunca una conciencia de este tipo. La encontramos efectivamente entre los chinos («El reino medio»), los judíos, los griegos, los romanos y también en otra serie innumerable de etnias. Los griegos establecían una distinción entre ellos mismos y los «bárbaros», palabra que abarcaba a casi todo el resto de la humanidad. Los romanos estaban también convencidos de su sustancia y su destino racial. Pero la idea clásica de la raza era mucho más flexible que la que aparece posteriormente en la Europa y la América modernas, puesto que en la antigüedad un bárbaro capturado por los romanos y convertido en esclavo podía dejar atrás la esclavitud y convertirse en ciudadano romano de pleno derecho tras un proceso de asimilación cultural.

Las ideas de raza y la base racial de la civilización siguen presentes a lo largo de todos los siglos hasta nuestros días, aunque durante la época medieval, cuando dominaba el cristianismo agustiniano, el criterio decisivo no fue tanto la raza o la etnia como la fe religiosa. La gran insistencia de San Agustín en la unidad de la humanidad y en su origen único permitió garantizar esta jerarquía. Pero con la Reforma el racismo empezó a adquirir fuerza. Los Protestantes, que estudiaban el Antiguo Testamento con mucho mayor ahinco de lo que lo hacían los católicos, acabaron imbuidos de la idea de que había pueblos «buenos» y pueblos «malos», partiendo de la narración de las luchas que había sostenido en su historia el pueblo judío, el pueblo elegido por Dios, contra sus enemigos. El im-

pacto del descubrimiento europeo de nuevos pueblos en otras partes del mundo invitó inevitablemente a establecer comparaciones entre los pueblos según fueran sus respectivas culturas, pero también en términos de sus diferencias de capacidad mental entendidas como consecuencia de las diversas predisposiciones biológicas. La popularidad cada vez mayor de las teorías que defendían un origen poligenético para la humanidad —que contrastaban agudamente con las teorías agustinianas— dieron también ímpetu a las clasificaciones de los pueblos llevadas a cabo durante el siglo XVI y siguientes. En el siglo XVIII se produjo, durante un corto período, una reducción del interés por el concepto de la raza en sí. Turgot, Condorcet y otros fervientes defensores de la idea de progreso no hacían un escalonamiento de razas sino de culturas y civilizaciones. Pero a finales del siglo XVIII empezaron a difundirse las hipótesis racistas que trataban de explicar las asombrosas diferencias que se observaban entre las diversas culturas como consecuencia de la base racial en la que se asentaban. Voltaire, que despreciaba a los judíos y les negaba importancia histórica, pensaba que los negros no podían alcanzar una auténtica civilización. Incluso David Hume, que en general se mostró siempre respetuoso para con las costumbres y los hábitos de los diversos pueblos, creía que la civilización era dominio exclusivo de los blancos. Lord Kames, uno de los filósofos morales escoceses más respetados, llegó a pesar suyo a la conclusión de que las culturas de los negros eran inferiores a las de los pueblos caucásicos y orientales debido a la inferioridad de su raza.

En su reciente y valioso libro *Toward a Final Solution: A History of European Racism* (Hacia la solución final. Historia del racismo europeo), George L. Mosse subraya la importancia crucial de la Ilustración en la génesis del hechizo que la idea de raza ejercería en los siglos XIX y XX. Por un lado estaba la fe de la Ilustración en la ciencia, dice Mosse; los ilustrados creían que con el tiempo los principios y clasificaciones científicas acabarían abarcando todas las cosas, por complejas y ambiguas que fueran. En segundo lugar, la Ilustración sentía una especial devoción por el pensamiento y el arte griego y romano —que era una forma de volver la espalda a la Edad Media—, y esta tendencia a su vez hizo que se tomaran las formas de los cuerpos de las estatuas griegas y romanas como criterio con el que medir el mundo moderno, tanto desde el punto de vista biológico como mental. La fusión de estas dos obsesiones del Siglo de las Luces —la ciencia, y la superioridad greco-romana— ayudó a popularizar la utilización de medidas «científicas» y otras pruebas en la determinación de cuáles eran los pueblos modernos más parecidos a los clásicos, y cuáles eran los menos parecidos y por tanto los más atrasados. El estudio que hace Mosse de todos estos fenómenos es muy importante ya que sin ellos, sin el establecimiento de una base supuestamente científica para la creencia en las diferencias entre las razas, seguramente no hubiera llegado a producirse esa unión del racismo con la idea de progreso que es el tema que desarrollaremos ahora.

Esta unión se produjo efectivamente, y antes de que terminara el siglo XIX decenas de millones de personas a ambos lados del Atlántico creían implícitamente en que la base del progreso occidental era la raza. La figura clave en la génesis de esta unión de las dos ideas fue Joseph Arthur de Gobineau. No hay duda de que su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-55) es la fuente de las concepciones racistas del progreso que, durante la segunda mitad del siglo XIX, se extendieron por la civilización occidental. En su dedicatoria del libro a Jorge V de Hanover, Gobineau escribe: «... estoy convencido por fin de que todo lo noble, grande y fructífero que haya producido el hombre en la tierra, tanto en la ciencia como en el arte y la civilización, tiene su origen en un único punto de partida; pertenece a una sola familia, cuyas diversas ramas han reinado en todos los países civilizados del universo».

Para Gobineau los triunfos y fracasos de la historia de los esfuerzos civilizadores de los hombres sólo pueden ser atribuidos a la raza. A Gobineau le interesaban tanto los orígenes y fases de crecimiento como las decadencias y muertes de las civilizaciones. De hecho, si Gobineau no hubiese sido víctima de la superstición racial, si se hubiese dedicado simplemente a estudiar los procesos sociales, culturales e intelectuales, su método de análisis comparativo y el planteamiento mismo del problema que quiso

estudiar le hubieran situado como uno de los grandes genios de la historia comparativa moderna. Gobineau era un hombre erudito y, dejando a un lado su obsesión por la raza, era de mentalidad muy humana. Tocqueville estaba en profundo desacuerdo con las teorías racistas de Gobineau, como queda claro examinando la correspondencia que se cruzó entre estos dos hombres, pero respetaba a pesar de todo su inteligencia y su sensibilidad civilizada.

Pero desgraciadamente Gobineau estaba francamente obsesionado por la idea de raza, y la triste verdad es que es el principal responsable del papel que ha cumplido el racismo en el pensamiento histórico y político occidental. En su *Ensayo* declaró que todas las civilizaciones están expuestas a morir «el día que se rompa la unidad racial primordial y se disuelva por el influjo de elementos extranjeros hasta el punto de que esa unidad llegue a perder la libertad de acción necesaria para sus cualidades».

En la obra de Gobineau encontramos ambigüedades y hasta contradicciones. De la frase que acabo de citar podríamos deducir que Gobineau creía que para el progreso humano era imprescindible conservar la «pureza» de la raza. Y es cierto que para Gobineau las razas «fuertes» son las blancas, pero también lo es que aprecia plenamente la función del contacto y de la mezcla de «sangres», que a veces sirve para permitir a un pueblo librarse de los grilletes de una tradición paralizadora. Gobineau nos dice que es frecuente en la historia que «la secreta repulsión al cruce de sangres» sea lo que condena a determinadas razas inferiores al primitivismo o la barbarie. Vale la pena subrayar también que Gobineau tenía toda la razón cuando subrayaba la importancia de los *contactos históricos entre pueblos* o cuando se refería a las mezclas, pues en lo que se equivocaba era simplemente en creer que los resultados de estos fenómenos podían ser explicados sobre una base biológica —la raza— en lugar de hacerlo sobre la base de las culturas. Pero de Gobineau no hay que esperar coherencia. Puede por un lado hacer hincapié en la importancia de la mezcla de razas o de «sangres» como medio para elevar el nivel cultural de una raza determinada, y por otro afirmar que los «pueblos degeneran solamente en razón de las diversas mezclas de sangres que padecen». Es más, que «su degeneración corresponde exactamente a la cantidad y calidad de la nueva sangre incorporada».

Gobineau es además el autor de esa concepción insidiosa y falsa de la *raza aria*. Muchos años antes de la obra de Gobineau, algunos filólogos europeos habían llegado a la conclusión de que en un pasado remoto existió una cultura y una lengua que podía ser juzgada como la fuente de la que salieron las diversas lenguas y culturas indoeuropeas. Son tantas las similaridades entre estos idiomas modernos que, según estos filólogos, no podían ser sino hijos de un mismo idioma antiguo. En su mayor parte estos filólogos no se preocuparon por el tema de la raza y sólo hablaron de lengua y cultura. Pero Gobineau argumentó —con más elocuencia y capacidad de persuasión que nadie— que la cultura «aria» original era más que eso; era una raza aria, y que esta raza había dado origen a otras razas más recientes —la griega, la romana y la germánica, entre otras— que son las únicas responsables de todos los pasos adelante que ha dado la humanidad. Gobineau no hizo descripciones demasiado precisas de las características físicas de la «raza» aria original ni tampoco de sus descendientes que fueron los autores de los adelantos de la civilización. A veces dice que tenían la cabeza redondeada, otras que la tenían alargada. A veces dice que los ojos los tenían de color marrón, y otras que las razas superiores tienen los ojos negros. Fueron los discípulos y seguidores alemanes de Gobineau —y también por otro lado los ingleses y norteamericanos— quienes poco a poco crearon el tipo ario que ahora se conoce tan bien: hombres rubios, de ojos azules, altos y de tez blanca.

Para Gobineau el pasado y el presente se dividen en diez civilizaciones principales. No hace falta transcribir aquí la lista y menos describir sus características. Lo que importa es el juicio de Gobineau: «Si hubiera un solo elemento de vida en estas diez civilizaciones que no sea debido al impulso de las razas blancas, o alguna necesidad de muerte que no proceda de las razas inferiores que se mezclaron con ellas, la teoría sobre la que se basa este libro es falsa».

Gobineau mira sobre todo con esperanza y admiración a los pueblos germánicos. Gobineau declaró que la raza germana rescató la civilización de la decadencia y fragili-

dad del final del imperio romano. La civilización occidental se lo debe todo a la raza germana. «En las zonas donde no ha penetrado nunca el elemento germánico, nuestra clase de civilización no existe.» Tan obsesionado estaba Gobineau con el genio de los pueblos germánicos que dice que a su chispa creadora se debe la semilla que elevó culturas tan lejanas como la mejicana y la peruana al nivel relativamente alto que llegaron a alcanzar. Es fácil deducir cómo clasifica las diversas razas mundiales: debajo de todo está la raza negra; después aparecen los chinos y las culturas emparentadas con la China, que son claramente «superiores a los negros» pero que están dominadas por el conformismo y la falta de osadía y valor. Los blancos culminan esta clasificación no sólo por su capacidad intelectual sino también por la belleza de sus cuerpos. «Los pueblos que no tienen sangre blanca se acercan a la belleza sin alcanzarla.» Los blancos son los únicos que conocen el «honor» y la «energía reflexiva» en un grado tal que les pone por encima de todos los demás.

Gobineau fue criticado. Entre quienes se oponían a sus teorías estaba, como ya he dicho, su amigo Tocqueville, que declaró en una carta: «Nuestras creencias están a todo un mundo de distancia». Pero aquí nos interesan más sus seguidores. Estos surgieron casi instantáneamente, y fue en Alemania donde se mostraron más plenos de recursos. Gobineau escribió una vez a un amigo que para él Alemania se había convertido en su segundo hogar. Richard Wagner, el mayor germanista de la época, encontró admirables las opiniones de Gobineau. En 1894 se fundó en Alemania una Sociedad Gobineau, cuyo primer miembro fue la viuda de Wagner. El historiador John Luckacs escribe en su prefacio a su edición de la correspondencia Tocqueville-Gobineau: «En la Biblioteca Gobineau de la Universidad de Estrasburgo se reunieron seis mil libros que trataban del tema de la raza, junto a los manuscritos del propio Gobineau. La Biblioteca se inauguró el 14 de julio de 1906, nonagésimo cuarto aniversario del nacimiento del profeta de la raza».

Es un poco irónico que los alemanes adoptaran y conmemorasen a Gobineau pues, aunque siempre mantuvo su devoción por el «genio germánico» y su papel destacado y único en el progreso de la humanidad, en realidad no

pensaba que *todos* los pueblos que vivían en aquella época en Alemania fueran herederos de ese genio racial. El propio Gobineau dijo que «*Les Allemands ne sont pas d'essence germanique*» (La esencia de los alemanes no es germánica). De hecho algunas características de la Alemania del siglo XIX le parecían a Gobineau signos de decadencia y degeneración. Pero nadie de entre los miles de intelectuales, políticos, eruditos, científicos y militares alemanes le dio ninguna importancia a estas opiniones ya que para ellos el *Ensayo* de Gobineau era sencilla y primordialmente un tributo rendido a ellos y a sus conciudadanos.

Pasemos a considerar ahora a la segunda figura en importancia de la historia del progreso entendido como racismo durante los siglos XIX y XX: Houston Steward Chamberlain. Es gracioso comprobar que ninguno de los dos grandes defensores de la raza germana nació en Alemania. Gobineau era naturalmente francés. Chamberlain era hijo de un almirante inglés, aunque recibió casi toda su educación en Francia y Alemania. Acabó prefiriendo la vida en Alemania y después de casarse con la hija de Wagner adquirió la ciudadanía alemana. Su libro *Foundations of the Nineteenth Century* (Fundamentos del siglo XIX), publicado en 1911, rinde tributo en primer lugar al papel absoluto y exclusivo desempeñado por el factor racial en la historia, y en segundo lugar al pueblo germánico. Son casi innumerables las distorsiones de los hechos y las invenciones que aparecen a lo largo de sus páginas, pero su influencia en el pensamiento racista europeo y norteamericano es innegable y enorme.

Los «fundamentos» a los que se refiere el título del libro son un auténtico cajón de sastre. Primero habla de la contribución griega: el arte y la filosofía. Después el legado romano: el derecho y la política de Estado. A continuación la presencia oscura, extraña, corruptora y letal de los judíos en Europa. En cuarto lugar habla de la incomparable función desarrollada por los pueblos germanos desde el final del Imperio Romano, y de la posición redentora también incomparable que disfruta en el presente. (Hay otros «fundamentos», pero estos cuatro son los más importantes.)

Sería imposible encontrar una filosofía del progreso tan implacablemente racista como la de Chamberlain: «La raza

eleva al hombre por encima de sí mismo: y le dota de poderes extraordinarios y casi podría afirmar que sobrenaturales.» La ambivalencia sobre razas «puras» y «mixtas» que encontramos en Gobineau desaparece por completo en su discípulo. «Una raza noble no desciende del Cielo como por ensalmo sino que se ennoblece gradualmente, y este proceso gradual puede empezar de nuevo en cualquier momento.» Pero sólo puede surgir si se da la condición indispensable: una buena «materia prima racial». Ahora bien si una raza se niega a los cruces y trata de conservar su pureza, acaba especializándose y autolimitándose. Esto es lo ocurrido en Grecia, Roma, Italia y España que, tras su período de esplendor desaparecen de la vista. Para alcanzar una grandeza auténtica es necesario recurrir a los cruces —entre *buenas* razas, por supuesto— a lo largo de un prolongado período de tiempo. La selección natural ha hecho posible la aparición de grandes razas como la germana, pero lo principal es la «selección artificial». Es necesario eliminar las cualidades inferiores de toda raza, o evitarlas si se encuentran en una raza vecina. Pero unos cruces calculados y sistemáticos favorecen las razas superiores.

A diferencia de Gobineau (al que critica en algunos aspectos) Chamberlain apenas da crédito a la idea de la existencia de una raza aria original. «Hablar de los arios de hace tres mil años equivale a expresar una hipótesis gratuita; y hablar como si existieran todavía en la actualidad es el más puro absurdo». Pero esta actitud no le impide aprobar la idea del «carácter moral ario» que, según él, resulta de las «relaciones de sangre» existentes entre «todos los indo-europeos desde el océano Atlántico hasta la India».

Las esperanzas de Chamberlain se centran en torno a la noción de lo «teutón». Este término abarca la mayoría de los pueblos del norte de Europa, aunque incluye a los eslavos muy a pesar suyo. «A la luz de las investigaciones de la antropología y la historia de la antigüedad, es indudable que los celtas, los eslavos y los teutones descienden de una misma cepa de la mayor pureza.» La mayor parte de los logros, de la nobleza y la grandeza occidentales se debe al genio teutónico. Todas las grandes inteligencias de la ciencia, el arte, la música, la literatura, la

estrategia militar y la política son teutónicas. Claro que para Chamberlain Marco Polo, Giotto y Galvani son teutones.

Tampoco se arredra Chamberlain cuando tiene que hablar de Jesucristo o del cristianismo. Nos dice que no hay ninguna prueba de que los padres de Jesús fueran judíos. Y que forzosamente los galileos debían tener importantes cantidades de sangre aria (pues aquí Chamberltin se olvida de las críticas que hace en otros momentos del arianismo de Gobineau). Por otro lado, el hecho de que Jesús era ario aparece claramente en sus declaraciones del Nuevo Testamento. También San Pablo es tratado igual que Jesús. Es inconcebible, dice Chamberlain, que un hombre tan genial pudiera ser de raíces puramente judías. El teutonismo más puro que ha conocido el mundo es aquel del que habla Tácito en el siglo I. Luego este teutonismo se mezcló con la sangre celta y la eslava. Los alemanes del siglo XX no tienen, dice Chamberlain, la misma pureza que sus antepasados antiguos, pero no hay ningún pueblo contemporáneo que pueda compararseles. Sólo ellos podrán regenerar y dar nuevo vigor al mundo, y conservar la cultura salvándola de las corrupciones provocadas por los judíos. Chamberlain ve a teutones y judíos en posiciones tan contrapuestas como las que ocupaban los habitantes de la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre para San Agustín.

Por mucho que se nos hable de la «humanidad», la lucha es un hecho indiscutible. Y donde la lucha no es a cañonazos se presenta en forma silenciosa dentro de las sociedades: matrimonios, supresión de las distancias para fomentar las uniones... Pero esta lucha, por silenciosa que sea, es, más que ninguna otra, una lucha de vida o muerte.

Aunque Alemania haya sido el país que durante los siglos XIX y XX ha tenido más abiertas las puertas a las ideas racistas entendidas como base del progreso, no ha sido el único en el que ha habido una gran pasión por el tema de la raza. Las doctrinas del celtismo y el galicismo florecieron en Francia y, por poner un ejemplo, las obras publicadas por G. Vacher de Lapouge a finales del siglo XIX *(Las selecciones sociales* y *La función social del*

ario) fomentaron el racismo y lo rodearon de atributos «científicos» que contribuyeron en un grado importante a hacer que el estudio de las razas acabara siendo uno de los temas de los cursos universitarios en Occidente. Lapouge decía que había en Europa tres razas principales: la primera era la raza aria, caracterizada por la elevada estatura, el pelo rubio y la cara alargada desde el punto de vista físico, y por la tendencia a ganar más que a conservar la riqueza, y por una gran audacia mental, desde el punto de vista espiritual. Según Lapouge, la «principal necesidad» de esta raza es el progreso. A continuación sitúa a los alpinos —menos altos, de piel algo más oscura, cabeza ancha—, de quienes afirma que son «laboriosos, frugales, notablemente prudentes... Sus perspectivas mentales son limitadas, y no gustan del progreso». En tercer lugar está la raza de los mediterráneos, que son morenos, achaparrados, con una cabeza cuya forma está más o menos entre las de las otras dos razas; éstos no pueden ser valorados desde el punto de vista mental y temperamental porque en esta raza hay demasiadas mezclas de sangre, pero en cualquier caso son claramente incapaces de generar progreso.

Fue Lapouge el investigador que hizo más por crear unas técnicas y unos criterios de medida y valoración de las características mentales y físicas de las razas. Pero, por debajo de sus obras supuestamente científicas había una fuente inspiradora, su creencia en la superioridad de los arios, los nórdicos, sobre todo por su importantísimo papel en el camino del progreso. Al igual que ocurre con Chamberlain y Gobineau, Lapouge sostiene que los factores geográficos, sociales, económicos, comerciales y militares son de importancia secundaria en comparación con la raza.

También hubo en Inglaterra hombres que apoyaban la teoría racista del progreso. Bastará que citemos a uno solamente: Charles Darwin. Su importancia como científico aseguró que sus creencias fueran respetadas. Al final del capítulo 5 de su libro *Descent of Man* (La descendencia del hombre), Darwin medita sobre las fuerzas que «han permitido a los ingleses obtener tan notable éxito en sus empresas coloniales, sobre todo en relación con las demás naciones europeas», y acaba concluyendo que este éxito

se debe a lo que Darwin califica de la «osada e insistente energía» de los ingleses. Luego sigue diciendo:

Mirando hacia el futuro no creo que el Rvdo. Mr. Zinckle exagere cuando dice: «Todos los demás acontecimientos como los que produjeron la cultura de la inteligencia en Grecia, y los que fomentaron la aparición del Imperio en Roma— sólo adquieren finalidad y valor cuando se llega a entenderlos como hechos secundarios que condujeron a la gran corriente de migraciones anglosajonas hacia el oeste».

Como ha señalado Kenneth E. Bock, el extraordinario papel que tuvo Darwin en la discusión en torno a la superioridad de los europeos sobre los demás pueblos de la tierra se basa en que el biólogo dio por supuesta esta superioridad sin detenerse a tratar siquiera de argumentarla. A partir de este supuesto bastaba con encontrar las «causas» de esa superioridad. También indica Bock que en *Expression of Emotions in Man and Animals* (La expresión de las emociones en el hombre y los animales) Darwin da por supuesto que el hecho de que los italianos se encojan de hombros y los ingleses no, es consecuencia de la diferente base biológica de sus respectivas razas. Lo mismo ocurre cuando compara la tendencia a llorar de los franceses con la ausencia de esta tendencia entre los ingleses (que las inglesas no comparten). Y acaba diciendo implícitamente que las características de los ingleses muestran, en primer lugar, que han llegado a una fase más avanzada de civilización y, en segundo lugar, que estos hechos son consecuencia de la obra de la selección natural en la especie humana. Sir Francis Galton, primo de Darwin, rinde tributo al notable progreso de los Estados Unidos y declara que este progreso es consecuencia de que los europeos que fueron al nuevo país eran los más valientes, intrépidos, enérgicos y emprendedores.

Sin embargo, a pesar de la presencia de los hombres que, basándose en la teoría darwiniana de la selección natural, especulaban con las teorías racistas, y de los eugenicistas que, empezando por Galton, trataron de mejorar la raza, no puede decirse que el racismo llegara a ser en Inglaterra una corriente tan de moda como llegó a serlo en Alemania y otros países entre los que debemos incluir los Estados Unidos. No sabemos exactamente cuándo em-

pezó el mito del carácter anglo-sajón de los Estados Unidos. Pero baste indicar que mucho antes de que terminara el siglo XIX la nueva nación estaba convencida de ser un núcleo anglo-sajón, descendiente de los núcleos raciales de la Inglaterra pre-normanda. Estas ideas surgieron sobre todo para hacer frente a las sucesivas olas de inmigrantes procedentes de la Europa oriental y también de algunas partes de Asia, a quienes se recibió con ostensible hostilidad. Es interesante señalar que Herbert Spencer, que no compartía las opiniones de Darwin sobre la supremacía occidental y anglo-sajona, escribió que el acontecimiento más importante y beneficioso que podía ocurrir en Estados Unidos sería la inmediata mezcla por medio del matrimonio entre la población americana y las sucesivas olas de inmigrantes que llegaban a los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Pero pocos norteamericanos se mostraron de acuerdo con las opiniones de Spencer.

En los Estados Unidos empezó a aumentar en seguida el número de partidarios del teutonismo y la idea de la supremacía de las razas originarias del norte de Europa. John W. Burgess, un gran estudioso y un gran maestro que ejerció en la Universidad de Columbia, dijo en su influyente obra *Political Science and Comparative Constitutional Law* (Ciencia política y derecho constitucional comparativo), de 1890-91, que el teutonismo había sido crucial para el progreso de la humanidad. La misión de «dirigir la organización política del mundo», afirmó, está en manos de los teutones y ello en tal medida que «las naciones teutonas nunca verán el ejercicio del poder político como un derecho del hombre».

Burgess considera que las grandes razas son «la griega, la latina, la celta, la teutona y la eslava». Sin embargo, sólo admite que tenga «genio político» la teutona. «Los celtas, por ejemplo, no han mostrado esta clase de genio. Los griegos sólo un poco. En cambio, los teutones dominan el mundo gracias a la superioridad de su genio.» Luego Burgess concluye que las naciones germánicas «son las naciones políticas por excelencia».

A pesar de sus opiniones sobre la cuestión de las razas, Burgess fue uno de los más famosos eruditos norteamericanos de comienzos del siglo XX. Gran parte de sus obras sigue siendo tan válida hoy como cuando fue escrita. Era

un hombre generoso y muy humano. Pues bien, si un hombre de su talla era capaz de compartir las ideas racistas que dominaban la época, no es difícil imaginar la difusión y la profundidad que alcanzó el pensamiento racista en los Estados Unidos durante la primera parte de este siglo. El libro de Madison Grant *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History* (El paso de la gran raza o la base racial de la historia europea), aparecido en 1916, es tan extremista en sus opiniones raciales como la obra de Chamberlain, y sin embargo llevaba un prólogo escrito por el distinguido biólogo norteamericano Henry Fairfield Osborn, y la obra llegó a ser una de las más vendidas en todo el país.

Debo añadir una nota final para este capítulo. Resulta evidente por lo dicho aquí que, como suele ocurrir por desgracia con todos los valores morales, la idea de progreso puede ser utilizada para muy diversos fines. La misma idea fundamental que podía conducir a Adam Smith, Jefferson, Mill y Spencer a pensar que la humanidad avanza continuamente hacia niveles cada vez más altos de prosperidad material y moral gracias a la ampliación de la libertad individual, condujo a Comte, Marx, Hegel y Gobineau a crear unas doctrinas en las cuales —y a pesar de las diversas retóricas de la libertad que muestran sus obras— triunfa el poder utópico, político o racial.

No puedo llegar al extremo de afirmar que el totalitarismo implícito en las ideas que hemos examinado en este capítulo es un factor esencial para la comprensión de la emergencia de sociedades totalitarias en Rusia, Alemania, Italia, China y otros países durante el siglo XX. Las ideas no son suficientes nunca para explicar fenómenos de esta categoría. Las victorias y derrotas militares, el hundimiento de los gobiernos, los desastres económicos, y la presencia de fuertes movimientos revolucionarios dispuestos a hacerse con el poder, son algunos de los elementos a tener en cuenta a la hora de explicar cómo llegaron Rusia o Alemania a vivir sus experiencias totalitarias. Pero si las ideas no existen en el vacío, sino en un contexto socioeconómico determinado, también los acontecimientos políticos y económicos se producen en el ambiente creado por las ideas. Las consecuencias de los acontecimientos resultan por un lado de los propios acontecimientos pero tam-

bién, por otro, de cómo se perciban estos hechos, y esa percepción está condicionada por nuestras ideas. Dada la enorme cantidad de hombres que en los siglos XIX y XX creyeron con fe ciega en la clase de poder absoluto nacional del que hablaron Fichte y Hegel a comienzos del siglo XIX, o se mostraron fervientes partidarios de alguna de las formas de utopía creadas por el siglo XIX, o creyeron en la superioridad de la raza nórdica, germánica o anglo-sajona, sería absurdo pensar que todas estas ideas no tuvieron ningún papel en la aparición durante el siglo XX de unas nuevas formas de totalitarismo en las que el poder absoluto se conjuga con una fe total y ciega en la utopía, el Estado y la raza.

Sin embargo, y sin tratar de olvidarnos de las tragedias perpetradas en nombre del progreso —ni tampoco, desde luego de las cometidas en nombre de otras ideas como las de libertad, igualdad y democracia—, creo que no hay motivos para rechazar una idea como la de progreso que fue vital para el pensamiento de los autores estudiados en el capítulo 6, como tampoco hay motivos para rechazar las de libertad, igualdad ante la ley y democracia. Pese a sus imperfecciones y corrupciones, la idea de progreso ha sido casi siempre una idea noble por haber celebrado los principales logros occidentales en los campos de la filosofía, la religión, la ciencia y la historia, y noble, pero, sobre todo, por lo que ha supuesto para los impulsos y aspiraciones de los creadores de la civilización occidental.

CAPÍTULO OCTAVO

LA PERSISTENCIA DEL PROGRESO

No faltan en nuestros días declaraciones de historiadores e intelectuales de otras ramas según las cuales la idea de progreso «murió con Herbert Spencer», «terminó con el siglo XIX» o «quedó desterrada para siempre con el estallido de la Primera Guerra Mundial», por citar al azar algunas de las manifestaciones que he recogido.

Pero quienes hablan así lo hacen con un criterio equivocado. Soy plenamente consciente de que tanto en estos momentos como a lo largo de todo nuestro siglo han abundado los ataques contra la fe en el progreso, y que se han oído voces de incrédulos tanto en las páginas de las obras literarias como en las de filosofía, historia, o las diversas ciencias. Trataremos de estas manifestaciones en el siguiente capítulo. Forman en conjunto una serie impresionante de argumentaciones, y es posible que el dogma del progreso esté, en este último cuarto del siglo XX, a las puertas de la muerte. Sin embargo, y aceptando todo esto, sería una negligencia dar por sentado que en el siglo XX no ha habido ningún defensor de la idea de progreso en el mundo en general o en los Estados Unidos en particular, sobre todo en la primera mitad del siglo. Veamos por ejemplo este párrafo escrito por un tal Alexander Mackendrick en las páginas de la revista *The Hibbert Journal* en 1927, o sea casi diez años después del final de la Primera Guerra:

> El notable aumento de la eficacia de la industria, conseguido gracias a los logros de la ciencia y la multiplicación de las herramientas y la maquinaria, parece justificar la creencia de que acaba de empezar la era de la abundancia. Cualquiera fuese la situación hace un siglo, es casi indudable que el potencial productivo y los medios de transporte han llegado a un nivel tal que toda la raza humana podrá llegar a estar plenamente abastecida de vivienda, vestido y alimentos... La conciencia de solidaridad social que se ha manifestado es un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad... La prensa diaria y la literatura de ficción han tenido un importante papel en la misión de llevar las preocupaciones de todos los individuos hacia los problemas generales y de interés común, y en fomentar ese sentido comunitario que debe formar la base de toda exigencia de establecimiento de derechos y reconocimiento de deberes... Estas consideraciones ofrecen, en mi opinión, una base suficiente para la creencia en la existencia de una ley natural del progreso, y para reforzar la insaciable esperanza en que, gracias a la gradual evolución de las costumbres y las leyes, la *Civitas Dei* acabará siendo alcanzada y se cumplirán las visiones apocalípticas.

El autor admite que se ve todavía claramente qué camino tomará el progreso, que no sabe si será «a través de una dulcificación de las costumbres y una profundización de la cultura espiritual», o por medio de la aprobación «de nuevas leyes que delimitarán y definirán el campo de las libertades de cada ciudadano, de modo que sea imposible que continúen ocurriendo como ahora actos, inconscientes y accidentales generalmente, de falta de humanidad entre los hombres». Pero el profesor Mackendrick no se muestra preocupado: «Una visión más penetrante podría quizás permitirnos comprender que estas dos vías no se excluyen mutuamente sino que son complementarias y tienen relaciones de mutua dependencia».

No importa que ni el autor de la cita ni la revista en donde apareció sean conocidos en el mundo occidental. No importa tampoco a qué conclusión acabó llegando el profesor Mackendrick. Lo importante es que estas palabras que acabo de citar resumen perfectamente las ideas que tenían sobre el progreso decenas de millones de personas en Occidente en la época de redacción de este artículo. La desilusión y el malestar reinantes en Occidente en estos momentos pueden hacernos olvidar el entusiasmo y convicción con que se acogió la fe en el progreso a comienzos de siglo. No hace falta más que volver la vista atrás y revisar las columnas de los diarios, los periódicos y libros populares, las revistas especializadas de los más diversos campos, las plataformas políticas y diversos manifiestos de los partidos de las más variadas ideologías de la primera mitad del siglo XX, para comprobar la firmeza con que se mantenía una fe que parecía indestructible, una fe en el progreso de Occidente en general, y sobre todo en el de los Estados Unidos. Por otro lado, sigue habiendo partidarios de la idea de progreso tanto en este país como en el resto de Occidente incluso hoy en día. Y no es algo que me parezca extravagante o extraordinario. Aparte de la devastación producida por la guerra y la tiranía en este siglo, es difícil que desaparezca de golpe una idea de carácter redentor y milenarista en su misma esencia, una idea en la que se ha creído durante tantos siglos, y que ha impulsado tan numerosos movimientos religiosos y seculares tanto de pensamiento como de acción a partir de los primeros años del cristianismo. De hecho, la Primera Guerra Mundial, a pesar de las matanzas sin precedentes, a pesar de las grandes devastaciones, a pesar de los efectos desintegradores que tuvo en la fibra moral y política de Europa, parece haber reforzado la fe en el progreso. Al fin y al cabo, fue en 1920 que apareció el libro de J. B. Bury, que la trataba orgullosamente como una idea distintivamente moderna. Veamos ahora una serie de expresiones destacadas de la fe en el progreso durante el siglo XX.

Empecemos por el liberalismo. Las creencias de Adam Smith, Mill, Spencer y otros autores de corte liberal clásico del siglo XIX penetraron en el XX y aparecen en la filosofía de la libre empresa que dominó durante las primeras décadas del siglo la enseñanza de la economía a ambos lados del Atlántico; que constituyó la creencia fundamental de la gran mayoría de propietarios, directivos y obreros del campo de la industria; que era la base sobre la que se escribían innumerables editoriales de los periódicos; y que era consagrada regular y fielmente en todas las grandes festividades nacionales.

La fe en que el progreso pasaba por la libre empresa era parte de una fe más amplia en la libertad del indi-

viduo en todos los campos —libertad de expresión, de prensa, religiosa, etcétera—, que constituye, según Mill, Spencer y sus muchos seguidores de nuestro siglo, la clave de la marcha del progreso. Pero, aun así, la manifestación de la filosofía del progreso que mayor importancia adquirió en este siglo, antes de la Depresión de 1929, fue esta creencia en los adelantos económicos y en lo indispensable que eran para progresar en otros terrenos.

La depresión supuso sin duda un duro golpe para el liberalismo entendido en su forma clásica. Como indicaré en seguida, la crisis depresiva produjo una nueva forma de liberalismo que de hecho se había estado fraguando en el primer cuarto del siglo pero todavía no había aflorado. Pero pese a los reveses padecidos por efecto de la Depresión, el liberalismo clásico logró sobrevivir. Y actualmente esta tendencia experimenta un auténtico renacimiento, que se manifiesta claramente en la obra de Hayek, Friedman y la escuela de Chicago. Hayek es una de las voces más importantes entre los actuales profetas del progreso. En su obra monumental *The Constitution of Liberty* (La constitución de la libertad), publicada en 1960, Hayek abre el tercer capítulo con estas palabras:

> Los autores actuales que valoran la reputación que tienen entre los lectores sofisticados, apenas se atreven a mencionar el progreso sin poner la palabra entre comillas. La confianza implícita en el progreso y sus beneficios que marcó a lo largo de los dos últimos siglos al pensador avanzado, ha empezado a ser considerada como característica de las inteligencias poco profundas. Aunque las grandes masas humanas de casi todo el mundo siguen depositando su esperanza en la continuidad del progreso, es corriente que los intelectuales discutan su existencia misma o nieguen que el progreso sea algo deseable.

Hayek admite que durante el siglo XIX hubo pensadores que construyeron defensas de simple oropel e incluso falsas de lo que se llamaba entonces «las leyes del progreso», y que ha sido saludable que todos esos sistemas hayan acabado por ser derruidos. Pero insiste en decir que la historia justifica la fe en el progreso, y que en nuestra época tenemos la obligación de sostener la realidad del progreso. «Para que podamos conservar la clase de civilización que conocemos hace falta que actúen unas

fuerzas que son las que, en condiciones favorables, producen el progreso». Para Hayek, civilización es progreso, y viceversa. Admite que el progreso del saber trae, junto a cosas beneficiosas, otras que pueden resultar ofensivas para nuestro sentido estético, moral o religioso. Sin embargo, continúa Hayek:

> Seguramente es imposible contestar la pregunta de si estaríamos mejor si frenásemos el progreso y nos quedásemos en nuestro nivel actual o si convendría más tratar de alcanzar niveles superiores.
>
> Pero la respuesta no importa. Lo que importa es el impulso que nos hace esforzarnos por conseguir en cada momento lo que nos parece que está a nuestro alcance. La inteligencia humana se demuestra no tanto con los frutos de sus éxitos pasados sino con su esfuerzo por vivir en y para el futuro. El progreso es el movimiento por el movimiento, porque el hombre sólo disfruta de los dones de su inteligencia cuando aprende y cuando goza los resultados de lo que ha podido aprender.

Es evidente que para el profesor Hayek la idea de progreso ha sido en la historia moderna de Occidente un motor espiritual tan importante —o quizás más— que la ética del protestantismo, en lo que respecta al avance político e industrial de Occidente. Todas las pruebas sugieren que el impulso del desarrollo tecnológico, industrial y comercial que arranca de la Edad Media y que, con unas pocas interrupciones, ha ido ampliándose y alcanzando capas cada vez más extensas de la población, sobre todo en la clase media, y que a la altura del siglo XIX afectaba ya a casi todos los aspectos de la vida, desde la economía y el orden social hasta la cultura y el gobierno, era en gran medida resultado de una fe casi religiosa en el avance de la humanidad a lo largo de la historia. Esta fe tradicional en el progreso intelectual y cultural basado en el crecimiento económico y la libertad, sigue presente en la conciencia de los norteamericanos, aunque haya abandonado, al parecer, la de los intelectuales. Los partidarios del progreso como libertad siguen diciendo que bastaría suprimir los grilletes que impone el gobierno a la actividad económica, para que el crecimiento económico vuelva a ponerse en marcha, provocando automáticamente un progreso en todos los aspectos de la vida.

Pero esta es sólo una de las formas que adopta la idea del progreso entendido como libertad. Hay otra forma mucho más popular, sobre todo entre los sociólogos, que afirma que la clave del progreso económico y social está en la intervención política. Me refiero al llamado Nuevo Liberalismo, para el cual la utilización de la planificación gubernamental, que regula y dirige los procesos, es la clave del progreso. En el reciente libro de Michael Freeden *The New Liberalism* (El nuevo liberalismo) se muestra el origen de esta nueva tendencia en Inglaterra gracias a la obra de dos grandes devotos del progreso, J. A. Hobson y L. T. Hobhouse, cuya obra fue seguida de cerca en los Estados Unidos por L. T. Ward, Thorstein Veblen, John Dewey y otros.

Aun sin abandonar el acento que Mill y Spencer ponían en el tema de la libertad individual, los nuevos liberales vieron la posibilidad de dar al gobierno un papel que le niegan los liberales del siglo XIX. Hobson, por ejemplo, fue durante toda su juventud un gran admirador de las obras de Mill y Spencer, y siguió defendiendo durante toda su vida los derechos civiles y políticos de los ciudadanos. Pero, como indica Freeden, Hobson, fascinado por la idea de una sociedad que progresa continuamente, acabó creyendo que el liberalismo debía experimentar en sí mismo una evolución, un progreso, y que ahora debía predicar la aceleración del proceso por medio de acciones de gobierno y de la legislación. Hobson utilizó para ello el concepto de organismo social, tomado de la sociología de Spencer pero transformado por él. Según Hobson la idea de organismo social supone que la sociedad es un conjunto articulado de funciones, y estas funciones deben ser reguladas y supervisadas por el Estado. El lento, aunque inexorable, avance de la situación social de la humanidad podía, según estos pensadores, estimularse y acelerarse por medio de la aplicación de los principios básicos de las ciencias sociales a la economía y la sociedad. La utilización de la planificación y la regulación de las actividades sociales no suponía sin embargo para Hobson poner en entredicho el futuro de la libertad o el del progreso, sino que un Estado iluminado por los avances de la ciencia podía llegar a conseguir que ambas tendencias de la humanidad recibieran un nuevo impulso hacia adelante.

L. T. Hobhouse es también un buen ejemplo del significado de la aparición del Nuevo Liberalismo. Sus estudios sobre la evolución y el progreso social alcanzaron gran notoriedad. Siempre conservó su fe en las «leyes» del desarrollo social, pero con el tiempo también él acabó pensando que, para compensar las penurias creadas por la industria, era necesario utilizar ampliamente el poder estatal para garantizar la seguridad y la libertad de los ciudadanos. Su libro *Development and Purpose* (Desarrollo y finalidad) fue un importante mojón de la evolución de su pensamiento. Esta obra, publicada en 1913, se convirtió muy pronto en la Biblia del Nuevo Liberalismo. Lo que Hobhouse bautiza con el nombre de «teleología condicional» significa sencillamente que a su juicio se han producido en el mundo las condiciones que permiten fusionar el progreso biológico, social y moral, que se ha ido produciendo a lo largo de milenios y que nada podrá detener, con el tipo de intervenciones —planificación y dirección— gubernamentales que la ciencia ha hecho posibles. Hobhouse decía que en su época la historia había llegado por primera vez a un momento en el que podía por fin utilizarse el conocimiento y también el Estado democrático para acelerar la realización de lo que él llamaba «finalidad social». La frontera que separa a los nuevos liberales ingleses como Hobson, Hobhouse y otros, del socialismo democrático defendido por los integrantes del grupo Fabiano, no es muy clara, pero, de todos modos, hay diferencias importantes entre las principales propuestas de los nuevos liberales —al menos al principio— y las más destacadas ideas de Webbs y sus aliados del fabianismo. Como subrayó Hobson en las memorias que escribió al final de su vida, los principios spencerianos de libertad individual que tanto le influyeron en su juventud siguieron siendo fundamentales en su pensamiento, incluso cuando acabó proponiendo una forma muy poco spenceriana de convertirlos en realidad.

En los Estados Unidos, el paleobotánico y sociólogo Lester Ward había empezado a hablar de ideas muy similares algo antes que Hobson y Hobhouse. Para Ward, al igual que para Hobhouse, el progreso del cosmos, la civilización y la inteligencia humana era un hecho indudable y tan real como cualquiera de las leyes de la cien-

cia física. También él fue un lector juvenil de las obras de Spencer, que dejaron una huella profunda en su pensamiento. Pero a la lista de las eras del progreso de la humanidad creada por Spencer Ward añade otra etapa, en la que según él entraba Occidente en aquellos años y en la que por fin se estaba haciendo posible un «progreso télico». Para Ward la «telesis social» significa, igual que para los neoliberales británicos, la utilización del poder del gobierno y de la educación para guiar y acelerar los procesos naturales de avance. Para Ward el verdadero liberalismo consistía en una planificación social y política, unos controles de la actividad general, y una concepción del gobierno como liberador y a la vez protector de los ciudadanos.

También Thorstein Veblen trató de emitir un pensamiento que conjugaba la crítica del capitalismo con la fe en el progreso y la evolución. Casi todo el mundo conoce los ataques dirigidos por Veblen contra la única clase que podía dedicar su vida al ocio, contra los escasos conocimientos científicos de los hombres que dirigían el sistema económico, y contra lo que para él eran injustificables atrasos en el necesario desarrollo de la economía y la sociedad. Pero no son tantos en cambio los que han sabido captar que todas estas ideas formaban una teoría coherente del progreso humano. Veblen sintió muy pronto una gran fascinación por las ideas del desarrollo que aparecen en Hegel, Marx y en muchos antropólogos ingleses de la época. A lo largo y ancho de la obra de Veblen, tanto en *The Theory of the Leisure Class* (Teoría de la clase ociosa), de 1899, como en *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrials Arts* (El instinto de la destreza y la situación de las artes industriales), de 1914, hasta *The Engineers and the Price System* (Los ingenieros y el sistema de precios), de 1919, hay una sólida subestructura basada en la idea del desarrollo, es más, en la idea del desarrollo propia de la antropología. La teoría del progreso humano sostenida por Veblen lo convenció de que había una serie de cruciales «atrasos» en el progreso registrado en su época —entre los que indicaba por ejemplo la posición subsidiaria ocupada en las empresas por los científicos en relación con los directivos capitalistas— y que para acabar con ellos no había más remedio que ampliar los poderes del gobierno y la legislación a campos que hasta ahora habían permanecido libres de esta intervención, y, por otro lado, a pedir que fuera la razón en lugar del interés económico por sí solo, quien gobernara las vidas de los ciudadanos a fin de devolver al ritmo de progreso su velocidad natural y de mejorar las condiciones sociales en las que vivían gran número de personas dentro del sistema capitalista.

En *Instinct of Workmanship* Veblen presenta más sistemáticamente que en sus otras obras su teoría del progreso humano y sus fases. La primera es la que él llama «el estado salvaje», que describe de forma parecida a como Marx definió su «comunismo primitivo», aunque Veblen sacó sus criterios del libro de Morgan *Ancient Society*. En esa primera fase los hombres vivían sin propiedad privada ni guerra. A partir de ahí la humanidad pasa a la «sociedad depredadora», cuya primera fase es «la barbarie», en la que dominan los militares y los sacerdotes. Sigue luego la fase de la «sociedad pecuniaria», que empieza con las artes manuales y evoluciona hacia la aparición de las máquinas. La fase de las máquinas permite por primera vez en la historia que la razón —representada primordialmente por los ingenieros y los científicos— pueda guiar humana y racionalmente los procesos del progreso.

La tercera gran figura del neoliberalismo en los Estados Unidos es John Dewey. Aunque su tratamiento de la idea de progreso es poco sistemática en relación con lo que hemos encontrado en Ward y Veblen, es evidente que su pensamiento es recorrido por la tendencia del progreso y el desarrollo. Empezó su carrera intelectual como hegeliano, y aunque a la larga renunció al hegelianismo, sería difícil comprender la oposición de Dewey a toda forma de dualismo, su concepción de la libertad como realización de las facultades que tiene el individuo en potencia —y en la que la educación y otras instituciones tenían un papel fundamental en la tarea de llevar esa potencia al acto—, y por fin, su concepción de toda norma, ley y valor como procesos de devenir, sin tener en cuenta el hegelianismo de su primera época.

Al igual que Ward, Veblen, Hobson y Hobhouse, Dewey creía en la necesidad de aplicar la inteligencia a la ejecución de reformas racionales que contribuyeran a ace-

lerar el progreso. Su defensa de la libertad era tan sólida y permanente como la de todos los demás ideólogos del neoliberalismo. Lo que él y los otros autores de esta escuela decían al hablar de «instrumentalismo» era que había que usar la inteligencia y la planificación para ayudar a los procesos naturales del cambio social. *Democracy and Education* (Democracia y educación), que Dewey publicó en 1916, se convirtió en un clásico de lo que con el tiempo se llamó «educación progresiva». Dewey no es responsable de las extravagancias que acabaron cometiéndose en su nombre. Pero es indudable que todas las declaraciones de Dewey en favor de la reforma social, la educación y la moral estaban en la corriente de la idea de progreso.

En resumen, tanto en Europa como en los Estados Unidos, los liberales no han dudado nunca —al menos hasta hace poco tiempo— de que el progreso en la lucha del hombre por liberarse de la condenación de la pobreza, la inseguridad y las privaciones era un hecho y de que para hacer posible la continuidad de este progreso era necesario crear un Estado capaz de intervenir con políticas humanitarias en los procesos sociales. Tanto Theodore Roosevelt como Woodrow Wilson hicieron de la presidencia de los Estados Unidos una tribuna desde la que predicaron el evangelio del progreso por medio de la intervención política. Luego, en la década de los cincuenta, los liberales siguieron hablando de su fe en la planificación gubernamental y el control de la economía, en el contexto de su creencia en el progreso. Aunque no presentaran amplias panorámicas del pasado como habían hecho Hobhouse, Ward y Veblen, es significativo que apareciese la tendencia a calificar de «progresiva» su actitud política y a tildar de «reaccionaria» o «regresiva» la de sus enemigos políticos.

La misma fe en el progreso encontramos en el pensamiento político radical del siglo xx. La famosa frase de Lincoln Steffens: «He visto el futuro, y os aseguro que funciona», que hizo poco después de regresar de Rusia en los primeros momentos de la revolución bolchevique, está enraizada en una filosofía del progreso económico que ya habían recogido anteriormente Marx y Engels. Fue esta revolución —que rivaliza con la francesa de 1789 en lo

que respecta a su papel como estímulo de la fe en el progreso— lo que pareció confirmar la validez de la creencia socialista y comunista en la inexorabilidad de la decadencia del capitalismo, que sería sustituido con el tiempo por el socialismo. En las obras de pensamiento político radical del siglo xx hay un tono constante de milenarismo secular. En todos los casos se defiende desde luego la utilización de tal o cual estrategia —la estrategia de la rebelión, de la huelga, la organización de la clase obrera y demás formas de preparar la revolución—, pero siempre se encuentra presente por debajo una seductora filosofía del progreso. Cualquiera sea la valoración ética que hagamos del socialismo y el comunismo, no hay en el siglo xx ninguna corriente capaz de rivalizar con éstas en sus afirmaciones del progreso de la humanidad. Entre paréntesis, quisiera aprovechar la ocasión para subrayar que a pesar de las diferencias que hay entre el radicalismo de la primera mitad del siglo y el que empezó a partir de 1960 en los centros universitarios y que se caracterizó por la santificación del vandalismo y el terror, ambas corrientes tienen en común una fe total en lo inevitable del progreso hacia el socialismo. Esta fe era mayor en el radicalismo de la primera mitad del siglo que en el más reciente. Y en la última década se ha ido reduciendo todavía más.

Para muchos radicales y neoliberales, la Depresión tuvo el mismo sentido que tuvieron para los seguidores de Joachim de Fiore y otros milenaristas de la Edad Media el hambre, las pestes y otros desastres. Al igual que estas catástrofes, la Depresión parecía, por su intensidad y amplitud, encarnar esa época de tormentos, privaciones y enfrentamientos que tanto el Apocalipsis como *El Capital* afirman que antecederá la llegada del Milenio.

Pero recordemos que durante la misma Depresión hubo muchos norteamericanos que no necesitaron recurrir al credo socialista ni al radicalismo político para conservar su fe en el progreso, pues les bastaba la confianza en los valores e instituciones básicos de los Estados Unidos. En 1933, cuando la Depresión se encontraba en su momento más grave, la ciudad de Chicago organizó una feria mundial para celebrar «Un siglo de progreso». Cuando Robert y Helen Lynd visitaron por primera vez la ciudad de Muncie, en el estado de Indiana, durante la década de los vein-

te, para preparar su libro *Middletown* (Las ciudades medianas), comprobaron que sus habitantes tenían una fe en el progreso que era de carácter religioso. Pero más sorprendente resulta que cuando los Lynd volvieron a esta misma ciudad durante la Depresión, para preparar su siguiente libro, *Middletown in Transition* (Las ciudades medianas en fase de transición), vieron que en general la fe en el progreso no había disminuido.

No olvidemos por otro lado a los tecnócratas, recientemente analizados por William E. Akin en un libro fascinante. Los tecnócratas florecieron en los años treinta y entre ellos estaban los principales ingenieros de los Estados Unidos. Los tecnócratas decían que para conseguir que el progreso no se interrumpiera era necesario que los líderes de la economía fueran los ingenieros en lugar de los hombres de negocios. Esta idea resultó tan atractiva en la época que incluso un hombre de la categoría de Walter Rautenstrauch, jefe del departamento de Ingeniería de la Universidad de Columbia, ayudó a formar con apoyo de la misma universidad un Comité sobre la Tecnocracia de alto nivel. No puede decirse que este movimiento tuviera una gran influencia en la nación en general, sobre todo en relación con la que tuvieron otros movimientos sociales (como, por ejemplo, el del Dr. Townsend), pero dejó de todos modos una huella perceptible incluso hoy en día. Y lo que impulsaba a los seguidores del movimiento tecnócrata era su interés por el progreso y también su fe en que era posible acelerar el progreso poniendo el poder del gobierno en manos de los ingenieros.

En cierto sentido se puede comparar este movimiento norteamericano al de los científicos ingleses de orientación marxista que predicaban el evangelio del progreso por medio de la ciencia, entendida ésta de forma mucho más amplia que como la entendían los tecnócratas norteamericanos, interesados primordial y casi exclusivamente en la ingeniería. En el grupo británico se contaban algunos de los más importantes científicos de la época, tanto de la biología y la química como de la física y otras ramas: J. D. Bernal, Joseph Needham, y otros. Todos ellos se habían nutrido de la teoría marxista del progreso, y dentro de su fe en la futura sociedad sin clases ni propiedad privada creían que la intervención de los científicos sería

fundamental (idea más parecida a las de Comte que a las de Marx). Para ellos, como para los tecnócratas y los Nuevos liberales, el problema no consistía en conseguir el progreso sino en acelerar los procesos que ya se encontraban latentes en la sociedad; acelerar un proceso que ocurriría naturalmente si no fuera porque había obstáculos artificiales, sobre todo económicos y fiscales, introducidos por la ceguera de los capitalistas y los directivos industriales.

Veamos ahora lo que pasaba durante esta misma época en la Unión Soviética. Este párrafo que sigue lo he extraído del Boceto de programa del partido comunista soviético de 1961:

> ... el paso de la humanidad del capitalismo al socialismo, iniciado por la Revolución de Octubre, es el resultado natural del desarrollo de la sociedad... Ahora ha quedado abierto el ancho camino que conduce al Socialismo... Hay otros muchos pueblos que caminan ya por ese camino, que también tomarán tarde o temprano otros muchos pueblos... Se establecerán relaciones armoniosas entre el individuo y la sociedad... Las relaciones familiares se basarán únicamente en el amor y la amistad.

No hay modo de saber cuántos ciudadanos de la URSS deben sentirse desilusionados o traicionados al leer esta magna declaración de principios. Pero sería extraordinario que no quedaran en la Unión Soviética muchos hombres llenos de fe en el progreso.

Y en el otro gran estado comunista de nuestra época, China, encontramos declaraciones similares. Liu Chao-chi, que hace un par de décadas era el portavoz del partido comunista chino, dijo hablando de la China que Mao había contribuido a crear que «éste es el camino que inevitablemente tendrá que seguir toda la humanidad, de acuerdo con las leyes del desarrollo de la historia». Los marxistas de Europa Occidental y de América ignoran en nuestros días, o se muestran embarazados, ante declaraciones de esta clase, salidas de la doctrina marxista de la inexorabilidad del progreso hacia el socialismo, y prefieren refugiarse en la tendencia que pretende humanizar a Marx, reduciéndolo al Marx de la «praxis». Pero en los países comunistas esta tendencia no tiene cartel.

El acento que las dos declaraciones que acabamos de considerar ponen en las leyes del desarrollo de la historia nos recuerdan otro campo en el que también se aloja actualmente la idea histórica del progreso. Me refiero a la fe en lo que suele llamarse «evolución social» o «desarrollo social», que a pesar de ser expresiones acuñadas en el siglo XIX continúan vigentes en las ciencias sociales de nuestros días. A comienzos de siglo se pensó que esta manifestación de la fe del siglo XIX en el progreso había quedado aniquilada debido a los devastadores ataques a que fue sometida la metodología con que habían sido escritas las obras que la propusieron. Entre los críticos de estas ideas estaban los antropólogos Kroeber, Lowie, Radcliffe-Brown, y Malinowski, y autores de historiografía comparada como Flinders, Petrie, F. J. Teggart, Toynbee, Spengler y otros muchos.

Pero durante los últimos años hemos visto una considerable recuperación del evolucionismo social del siglo XIX en la obra del sociólogo Talcott Parsons y sus seguidores, y en la del antropólogo Leslie White y sus alumnos. En estas obras se subraya la afinidad de estas corrientes con la actual teoría evolucionista de la biología, pero aparte de algunas frases que estos científicos sociales han tomado de la biología evolucionista, en realidad no hay ninguna afinidad entre ambas disciplinas. La principal diferencia entre la biología evolucionista y la teoría de la evolución social es que la primera se basa exclusivamente en la teoría darwiniana de la selección natural, acompañada de los principios de la genética establecidos por Mendel y desarrollados y ampliados en este siglo. La biología evolucionista es inseparable de la teoría estadística de la población. En cambio, la teoría de la evolución social, tanto en el siglo XIX como en el XX, es de carácter básicamente tipológico, es decir que no trata de medios aritméticos o de porcentajes estadísticos de población, sino de culturas, civilizaciones, instituciones y otras estructuras o tipos. Como escribe el biólogo Ernst Mayr, «muchos de los conceptos básicos de la teoría sintética [en la biología evolucionista], como los de selección natural o el de la población, carecen de sentido para el tipólogo». No hay ninguna relación teórica o sustancial entre los especialistas en genética o biología molecular que trabajan en el de la evolución y la formación de las especies, y los estudios y clasificaciones de civilizaciones o instituciones que llevan a cabo los sociólogos o los antropólogos.

Yo diría que el concepto de evolución resulta atractivo en nuestros días por cuestiones *morales*. Y lo mismo puede decirse del atractivo que ejercen actualmente una serie de sistemas no muy alejados de los de Comte, Marx o Spencer. El panorama que ofrecen las teorías de la llamada evolución social estimula el deseo de unidad, el sentimiento de comunidad entre todas las naciones y todas las «fases» de la larga saga de la humanidad. Estas teorías de la evolución social cumplen, en un mundo secularizado, la misma función que cumplieron en el mundo cristiano las doctrinas agustinianas de la unidad de la humanidad y de las épocas de la historia. Resumiendo, en nuestros días la idea de progreso tiene numerosos seguidores en el campo de las ciencias sociales entre los estudiosos que, tanto debido a su fe ética como a sus intereses intelectuales, defienden alguna de las diversas teorías de evolución social vigentes. Los marxistas y otros radicales, los liberales clásicos y nuevos, e incluso algunos conservadores, siguen defendiendo actualmente la filosofía del progreso.

La fe en el progreso ha continuado vigente en un grado significativo en la forma en que Occidente y sobre todo los Estados Unidos han contemplado a los demás países del mundo. La filosofía del progreso aparece nítidamente sobre todo en la raíz de la política exterior norteamericana y en la idea que los norteamericanos se hacen de su misión en el mundo. En este momento podemos ver dos perspectivas diferentes y opuestas pero que están ambas basadas en la idea histórica de progreso: por un lado, la opinión según la cual los valores esenciales y las estructuras políticas y económicas occidentales son no solamente superiores a los del resto del mundo sino incluso símbolos de lo que las naciones no incluidas en el ámbito cultural occidental deberían ser y llegarán a ser a su debido tiempo. La abundancia de organismos y fundaciones dedicadas a estudiar conceptos tales como el «subdesarrollo» o la «modernización» de otros países, es un permanente tributo a la idea de progreso occidental, y una demostración de su pervivencia.

Pero en Occidente hay otra perspectiva completamente opuesta y que se inicia a partir de la Segunda Guerra Mundial. Según esta visión de las cosas, Occidente ha dejado de ocupar la vanguardia del progreso. La civilización occidental se encuentra para los que piensan así en una fase de decadencia y ocaso. El auténtico progreso se encuentra en los movimientos socialistas del Tercer Mundo. Los que sostienen esta opinión afirman que estos pueblos nos brindan el panorama del verdadero progreso, dirigido por la avanzadilla soviética o la china. Y así, nos dicen que el socialismo, a pesar de su utilización de medidas represivas contra la vida y la libertad, es el camino que conduce al futuro.

Uno de los más interesantes legados de la idea tradicional de progreso es la moda de lo que suele llamarse futurología. También la futurología es consecuencia directa de la idea del progreso de la humanidad. Ahora se nos dice muy solemnemente que gracias a la ayuda de la cibernética se puede prever lo que ocurrirá dentro de tal o cual plazo. De hecho la actitud de los futurólogos que, se dice, es científica, no difiere demasiado de la que adoptaban Tocqueville o Marx cuando trataban de averiguar por métodos deductivos y sin ayuda de computadoras cómo sería el futuro. Al igual que hacían los pensadores del siglo XIX, los futurólogos toman una tendencia histórica y la proyectan hacia el futuro. Es lo que hizo Marx al enfrentarse al tema de la lucha de clases o Tocqueville tomando el tema de la igualdad.

En lo fundamental, por tanto, la futurología no ha cambiado. Por mucho que los actuales futurólogos invoquen el uso de investigaciones cibernetizadas y sistemáticas y modelos econométricos con base científica, en realidad parten del mismo método, pues se limitan a identificar una tendencia actual y proyectarla hacia el futuro, modificando los resultados que dan las máquinas con sus intuiciones.

Aunque este tipo de predicciones están resultando de tono cada vez más pesimista —debido a unas causas que señalaré más adelante—, todavía existe en este campo un considerable y sorprendente grado de optimismo. Recuérdese que las primeras predicciones hechas por el Club de Roma, que eran bastante pesimistas, fueron muy criticadas por todos; debido precisamente a la intensidad de las

críticas se hizo luego una segunda predicción, mucho más optimista, aunque para ello fue necesario que los expertos dieran por supuesta que la generosidad de las naciones ricas en relación con la ayuda a las pobres sería muy grande. En conjunto, y debido a este detalle, el optimismo de la predicción suena bastante infundado.

En el capítulo siguiente estudiaremos algunas de las múltiples predicciones pesimistas que se han venido haciendo últimamente, y que hablan con acentos especialmente sombríos cuando se refieren a las posibilidades de crecimiento económico y la disponibilidad de recursos naturales suficientes para una población creciente. Pero vale la pena recordar que también se oyen constantemente defensas, justificaciones y predicciones optimistas de un continuo y prolongado crecimiento económico. En *Defense of Economic Growth* (Defensa del crecimiento económico) Ernest Beckerman ha resumido y sintetizado de forma magistral los argumentos a favor de las predicciones que hablan de las posibilidades de que la prosperidad, la suficiencia de los recursos y alimentos, y el crecimiento económico ininterrumpido sigan siendo una realidad durante mucho tiempo. La fe en el progreso económico no está muerta, ni mucho menos. En 1969 S. Brenner escribió *A Short History of Economic Progress* (Breve historia del progreso económico) que «al parecer, el progreso económico podría ser un proceso orgánico similar a los otros que se producen en diversas formas de desarrollo biológico. En cuanto se pone en marcha, este proceso crecerá y difundirá su semilla en zonas cada vez más amplias, por toda la tierra, siempre que se den las condiciones favorables». Ningún economista de la época clásica, ni ningún periodista del Manchester del siglo XIX, hubieran podido decirlo mejor.

En su libro *The Next 200 Years*, Herman Kahn presenta también una convincente y documentada defensa de las grandes probabilidades que tenemos de que sigamos progresando en las próximas décadas. La suya no es una inteligencia poco crítica, en absoluto. Es muy consciente de que las catástrofes, sobre todo una catástrofe espiritual y moral tan grave como sería una repentina aparición de una desgana por la vida, el trabajo y el pensamiento causada por un aburrimiento insuperable, pueden dar al traste

con las predicciones más sensatas. Pero, dejando a un lado esas posibles catástrofes, Kahn argumenta que tenemos ahora mismo a la vista amplísimos recursos, y que los nuevos métodos descubiertos por la ciencia y la tecnología pondrán a nuestro alcance muchísimos recursos más. De modo que Kahn concluye que los partidarios del crecimiento económico seguirán siendo más numerosos que los del estancamiento, el deseo de trabajar logrará hacer frente a la tendencia al ocio, y, aunque habrá frenazos y hasta regresiones, las perspectivas del progreso en los dos próximos siglos siguen siendo excelentes.

El optimismo de Kahn es compartido por los norteamericanos en general en un grado mucho mayor de lo que podrían hacer pensar las ideas que corren entre nuestros intelectuales. Los sondeos de opinión generales y por sectores como los de profesionales liberales, obreros muy especializados, y directivos, muestran que domina la creencia en que nada detendrá el progreso, tanto en lo que se refiere al crecimiento económico como en lo que respecta al crecimiento del nivel de vida, y los adelantos del saber. El único impedimento que se cita muchas veces es la serie de restricciones (políticas en general) a las oportunidades de crecimiento y avance. Pero en general esta fe en el progreso existe. O al menos ha existido hasta hace bien poco.

Hay además otros indicios de la pervivencia de la idea de progreso en el siglo XX. Ha habido numerosos intentos de formar grupos sociales sometidos a un régimen estricto controlado por el ejercicio del poder en nombre de algún ideal de progreso —los que predicaron en sus teorías durante el siglo XIX Comte, Fourier, Cabet, Marx y sus seguidores—, generalmente denominados «comunas», que no difieren mucho de las comunidades utópicas creadas el siglo pasado. A primera vista puede parecer que las comunas de nuestro siglo no son más que un modo de huir de las circunstancias. Pero en realidad —me refiero a las más serias y comprometidas moralmente, y no a los *travestís* como la familia Manson—, también son un exponente de la fe en el progreso.

Tampoco ha desaparecido la filosofía racista del progreso, ni es probable que desaparezca. La fe en la raza anglo-sajona y su misión, la fe en las razas nórdicas, y la fe en la conservación de la pureza de la raza, han sido

tendencias importantes de la primera mitad del siglo XX, como lo demuestra la grandísima difusión de *Passing of the Great Race* de Madison Grant, o *Rising Tide of Color* (La marea creciente de las razas de color) de Lothrop Stoddard. Ambos libros eran reafirmaciones de la idea de que el progreso tiene una base racial, por no mencionar el éxito (y el horror) de la idea del racismo como vía de progreso en la Alemania nazi.

Otro de los signos de la persistencia de la popularidad de la idea de progreso entre los norteamericanos durante el siglo XX es la extraordinaria difusión de la palabra «progresivo». Incluso en nuestros días, a pesar de los graves problemas que vivimos, a pesar del auge del desencanto y el fracaso, no parece que a la gente le guste que se diga de ellos que no son «progresistas». A comienzos de siglo se fundó en los Estados Unidos un Partido Progresista, y más tarde, al final de la década de los cuarenta, se creó otro partido Independiente Progresista. Es más, no hay ni un solo movimiento social o partido que no afirme ser el más progresista de todos. Tampoco podemos olvidar que durante años se nos ha estado insistiendo en las ventajas de lo que se llamaba la «educación progresiva». Hay por otro lado música, teatro, poesía, *jazz*, pintura, arquitectura, etcétera, «progresivas». Siempre que se utiliza este calificativo lo que se trata de dar a entender es que «progresivo» significa estar a la vanguardia del movimiento de progreso, y que los demás llegarán también a su debido tiempo a la fase en la que ahora está esa vanguardia. La adoración frecuentemente insensata de lo nuevo por lo nuevo se basa —de forma consciente o inconsciente— en una filosofía del progreso que declara que lo nuevo o lo último es mejor porque está más adelantado en el proceso.

La narrativa futurista, tanto la ciencia-ficción como otras corrientes literarias, contiene también un grado sorprendente de optimismo respecto del futuro. A veces se nos trata de convencer de que *Brave New World* (Un mundo feliz) de Huxley o *1984* de Orwell establecieron una tradición de melancolía y pesimismo que ha sido seguida por todas las sucesivas descripciones imaginarias del futuro. Pero no es así. En el momento en que escribo, la película *Star Wars* (La guerra de las galaxias), que

nos presenta un futuro maravilloso y fascinante, lleno de romanticismo, hombres apuestos y mujeres bellísimas, criaturas mecánicas francamente adorables, y hasta policías y ladrones que se persiguen por los espacios interestelares, está batiendo records de público. Hay innumerables novelas y cuentos de ciencia-ficción que son muy optimistas. Como observó hace algunos años Michael Wood en un artículo aparecido en *The New York Review of Books*: «Aunque esta clase de ciencia-ficción no sea la favorita de los intelectuales, lo cierto es que es la que leen los grandes aficionados al género». Subrayemos que Arthur C. Clarke tiene mucho más parentesco con Jules Verne que con Orwell.

También ha tenido en todo momento este siglo hombres dispuestos a festejar los avances del conocimiento. Sir Julian Huxley, nieto de T. H. Huxley, que tenía tanta confianza en el progreso como su antepasado, habla del carácter casi autónomo de la ciencia: «Cuando una ciencia alcanza el estadio en el que posee una base teórica coherente, es inevitable (a no ser que haya alguna interferencia de parte de la autoridad) que avance, que siga haciendo nuevos descubrimientos y ampliando su teoría». Gracias a este aumento inevitable del saber, dice Huxley, aumenta el control que los hombres ejercen sobre la naturaleza y, en consecuencia, se van produciendo «cambios eficaces en la dirección del progreso» tanto en nuestras relaciones con la naturaleza como con nosotros mismos. La selección natural es un proceso que jamás podrá ser detenido, argumenta Huxley, pero con nuestro conocimiento científico de sus procesos no hay nada que nos impida conducirla hacia la aparición de seres humanos más perfectos.

Pero hay otros científicos tan optimistas como Sir Julian Huxley. Otro nieto de un gran creyente victoriano en el progreso, Sir Charles Darwin, que es médico, dice al contemplar el futuro que ve:

> grandes cantidades de saber acumulado, mucho más de cuanto podamos imaginar, y la estatura intelectual del hombre alcanzará niveles cada vez más elevados. Habrá a veces nuevos descubrimientos que durante un tiempo aliviarán la raza humana de sus temores, y habrá edades de oro durante las que, por un tiempo, habrá muchos hombres que podrán dedicarse libremente a crear maravillosos florecimientos científicos, filosóficos y artísticos.

Incluso ha habido recientemente una historiadora del arte, Suzi Gablik, que en su libro *Progress in Art* (El progreso en el arte) ha afirmado que el campo artístico también sigue un curso de progreso. Afirma esta ensayista que del mismo modo que en el desarrollo de la conciencia en el ser humano hay tres fases, también pueden encontrarse en el pasado europeo «tres megaperíodos de la historia del arte»: el antiguo-medieval, el renacentista, y el moderno. La primera fase sólo podía realizar representaciones estáticas. En la segunda, el Renacimiento, el artista que había conseguido superar considerablemente a sus antecesores en el tratamiento del espacio, estaba limitado al mundo de la percepción directa. Sólo en la tercera fase, la moderna, ha sido posible al fin enfrentarse al espacio y la perspectiva por medio de las técnicas proporcionadas por la lógica y la matemática modernas, haciendo así que las artes visuales avancen hasta mucho más allá de lo logrado en épocas anteriores.

No puedo adivinar cuántos artistas, críticos de arte e historiadores se muestran de acuerdo con estas ideas. Es posible incluso que nadie las acepte. Pero lo interesante, sea cual sea la tesis de Gablik, es el notable paralelismo que hay entre su teoría y los argumentos utilizados en el siglo XVII por los defensores de los Modernos en la batalla de los Antiguos y los Modernos. También ellos decían que, como el arte es una forma de representación o interpretación del hombre y la naturaleza, todos los pasos adelante que se habían dado en el conocimiento del hombre y la naturaleza tenían que beneficiar al arte del siglo XVII y hacerlo por tanto superior al de la Atenas de Pericles.

Cerremos este capítulo formulándonos esta pregunta: ¿Hay o ha habido en el siglo XX filósofos de la historia para los cuales el progreso de la humanidad haya desempeñado un papel tan importante como el que tuvo en las obras de Comte y Spencer? Es decir, ¿hay filósofos importantes dedicados a la construcción de un sistema que gire en torno al eje del progreso? Una posibilidad es A. J. Toyn-

bee. Su monumental *Study of History* está construido sobre una visión neo-spengleriana de ascensos y caídas de un total de once civilizaciones (Spengler había hablado de ocho), y en todo momento se acentúa la importancia que tienen en la historia los procesos de decadencia. Sin embargo, la sensación que produce la obra en su conjunto no es la de un proceso global de decadencia sino por el contrario de un paulatino ascenso ya que cada nueva fase empieza a un nivel más elevado que el que tenía en sus inicios la anterior. Por otro lado se apunta la esperanza de que si los valores espirituales llegan a recuperar la primacía que han perdido en relación con los impulsos materialistas (sobre todo tecnológicos) que actualmente dominan al hombre, puede predecirse que la humanidad seguirá progresando. Sin embargo la confianza de Toynbee en que se produjera este cambio fue agotándose con el paso de los años (véase por ejemplo su último libro, *Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World* [La humanidad y la Madre Tierra. Una historia narrativa del mundo], mientras que, por otro lado, no hay duda que su *Estudio de la Historia* será siempre conocido sobre todo por su teoría de los ciclos recurrentes. En Toynbee no encontraremos nada comparable a lo que hemos visto en Comte, Marx, Tylor y Spencer.

Me aventuraré a afirmar que sólo hay un filósofo de la historia en nuestro siglo comparable a los del XIX por su fe en el progreso: el padre Teilhard de Chardin. Frank Manuel acierta sin duda cuando dice que «cada vez es más claro que Teilhard de Chardin es la figura central del mito cósmico en el siglo XX, que abre sus brazos para abarcar desde los biólogos ingleses hasta los marxistas franceses».

Teilhard era a la vez un respetado científico (paleontólogo) y sacerdote de la Compañía de Jesús. La mayor parte de sus trabajos científicos los hizo cuando estaba en China. Participó en el descubrimiento del Hombre de Pekín, y llegó a ser famoso por sus estudios de los depósitos sedimentarios asiáticos y sus relaciones con los fósiles. Pero con el tiempo se fue sintiendo cada vez más atraído por la filosofía de la historia a escala cósmica. La suya es una filosofía del progreso profundamente arraigada en la ciencia moderna y también en una especie de catolicismo

agustiniano. Para Teilhard no había contradicción entre la fe en un Dios soberano y las conclusiones a que han llegado las ciencias de la geología y la biología. Su obra es en realidad una fusión de la ciencia y el cristianismo. Su obra más conocida es *El fenómeno del hombre*, aparecida en francés en 1939-1940 y traducida al inglés en el año 1959, cuatro años después de su muerte. Sus ideas fascinaban a Sir Julian Huxley, que escribió una larga introducción a la edición inglesa del libro. Veamos este párrafo de la introducción de Huxley:

> Cuando captó y se enfrentó al hecho del hombre como fenómeno de la evolución, comprendió que se abría la posibilidad de un nuevo sistema de pensamiento más amplio. Había que extraer todas las conclusiones de este concepto central del hombre como punta de lanza de la evolución en la tierra, y seguir las implicaciones de este hecho en todos los campos posibles. El biólogo podrá pensar quizás que en *El fenómeno del hombre* Teilhard prestó insuficiente atención a la genética y a las posibilidades y limitaciones de la seleccón natural, el teólogo puede creer que su tratamiento de los problemas del pecado y el sufrimiento era insuficiente o heterodoxo, y el sociólogo que no había sabido tener lo bastante en cuenta los datos de la historia social y política. Pero Teilhard comprendió que lo más necesario en aquel momento era una visión panorámica que abarcara todos los aspectos. Esto es lo que trató de hacer en *El fenómeno del hombre*. En mi opinión, logró un notable éxito, y abrió anchísimos campos de pensamiento que tendrán que ser recorridos, explorados y organizados por sus seguidores.

Según Teilhard la historia del cosmos en conjunto es una historia progresiva, un progreso determinado por los procesos de la evolución tendentes a la aparición y luego al perfeccionamiento del hombre. El progreso empezó con lo que él llama la «biosfera», es decir, la esfera o campo de la vida orgánica en conjunto. Luego vino la aparición del hombre, y empezó la «noosfera», el campo de la inteligencia humana. Este último campo se superpone al anterior. La nooesfera es el terreno en el que se desarrolla la «hominización» del globo, es decir el dominio psicosocial que el hombre ejerce sobre todos los demás procesos en evolución. Esta «hominización» constituye para Teilhard de Chardin la garantía de que el futuro nos reserva un

mundo y una sociedad humana cada vez más perfectos. Aquí tendré que contentarme con citar unos pocos párrafos sobresalientes tomados de su obra póstuma *El futuro del hombre* (1959), libro en el que trató de ampliar las ideas implícitas en su anterior y más famoso libro sobre *El fenómeno del hombre*:

Para poder encontrar una solución definitiva para el tema del progreso óntico del Universo debemos adoptar la posición más desfavorable, es decir contemplar un mundo cuya capacidad de evolución se concentra y limita al alma humana. Entonces, el tema de si el Universo está o no evolucionando todavía se convierte en otro: decidir si el espíritu humano continúa en proceso de evolución. A esta pregunta respondo decididamente de manera afirmativa: «Sí». La naturaleza humana está en pleno proceso de cambio óntico. Pero para captar este hecho hace falta: a) no olvidar el valor *biológico* (morfogénico) de las acciones morales; y b) aceptar el carácter orgánico de las relaciones individuales. Entonces podremos ver el enorme proceso de evolución en el que estamos inmersos y que actúa incesantemente a nuestro alrededor, y también que esta situación se produce en el interior de la esfera de la conciencia (y de la conciencia colectiva).

La gran superioridad que hemos adquirido, y que nuestros descendientes seguirán ampliando hasta grados que quizás no podemos ni llegar a soñar, en relación con el hombre primitivo, es algo ocurrido en el terreno del conocimiento de nosotros mismos, en nuestra creciente capacidad de situarnos en el espacio y el tiempo, hasta el punto de poder llegar a tener conciencia de nuestro lugar y nuestra responsabilidad en relación con el Universo.

No pretendo ser un profeta. Es más, como científico, sé lo peligroso que resulta extender una curva más allá de los datos, es decir lo peligroso que resulta extrapolar. Sin embargo creo que, basando nuestras argumentaciones en el conocimiento general que tenemos sobre un período que se extiende a lo largo de 300 millones de años, podemos hacer dos proposiciones sin temor a perdernos en la niebla de la especulación:

En primer lugar, la Humanidad sigue mostrando estar en posesión de una *reserva*, de un formidable potencial de concentración, es decir de progreso... A juzgar por lo que la historia nos enseña de otros grupos de seres vivientes, la humanidad tiene, hablando desde el punto de vista orgánico, varios millones de años en los que seguir viviendo y desarrollándose.

Todo nos conduce a creer que la humanidad dispone efectivamente del gran depósito del tiempo, necesario para el logro de los fines normales de la evolución. La Tierra está lejos de haber completado su evolución sideral. Podemos pensar en diversas clases de desastres, calamidades, etcétera, que en teoría podrían frenar la evolución. Pero aún así es irrebatible que durante 300 millones de años la Vida ha podido, paradójicamente, florecer en el seno de la Improbabilidad. ¿No sugiere acaso este hecho que quizás este avance es sostenido *por algún tipo de complicidad por parte de las fuerzas «ciegas» del Universo*, es decir que se trata de un avance inexorable?

Es interesante señalar que Teilhard entró, antes de su muerte, en contacto con el marxismo. Parece que no leyó muchos textos de Marx o sus seguidores, pero que tenía suficientes elementos de conocimiento del marxismo como para percibir una cierta afinidad entre sus ideas y las de Marx. Su interpretación de Marx es parecida a la que suele encontrarse entre los intelectuales marxistas occidentales de nuestros días. Se centra sobre todo en los aspectos «humanistas» del autor de *El Capital* y no hace tanto caso de su pensamiento determinista. En un pasaje revelador Teilhard declara que lo que da fuerza al marxismo es que no pretende simplemente buscar la justicia social sino que está lleno de «ansia por un ser más completo, por la creación del "hombre" en la tierra». Luego añade:

Nuestra fe en Dios sublima en nosotros una marea creciente de aspiraciones humanas, y si queremos comunicarnos con los hermanos que deseamos que se nos unan, tenemos que volver a esa cepa original... ¿No es posible que los dos extremos, el marxismo y el cristianismo, estén destinados, a pesar de sus concepciones contrarias, a encontrarse en una misma cumbre debido precisamente a que comparten una misma fe en el hombre?

Bastan estas palabras para comprender la polémica que en estos momentos se centra en torno a la obra de Teilhard de Chardin. Incluso antes de llegar al punto en el que predice la eventual unión del cristianismo y el marxismo, sus obras sobre la evolución y el progreso habían despertado recelos en el Vaticano. En cierto grado fue castigado por sus «errores», aunque no fuera con seve-

ridad suficiente como para impedirle continuar desarrollando su obra. Después de su muerte el Vaticano advirtió a los cristianos que no debían aceptar totalmente y sin sentido crítico las ideas de Teilhard. Su visión de la futura unión de cristianismo y marxismo es simplemente una de las consecuencias de su creencia de que el marxismo se había convertido en una de las principales religiones del mundo, que también se dirige a toda la humanidad y se basa en una filosofía de la historia que, dejando a un lado las diferencias terminológicas, está estrechamente emparentada con la del cristianismo —de la que, como hemos visto en este libro, desciende de hecho el marxismo—. Vale la pena mencionar en relación con esta cuestión que en su *Estudio de la historia* Toynbee predijo que con el tiempo Marx sería entendido como un hombre perteneciente a la gran tradición judeo-cristiana, en la que, aun ocupando una posición herética, estaba situado.

Es muy posible que Teilhard creyera que su papel en el mundo del siglo XX era parecido al que se impuso San Agustín en el siglo V. Tenía que ser el gran sintetizador, el hombre consciente de los conflictos espirituales, encargado de la misión de resolverlos o al menos de profetizar su futura resolución. San Agustín tuvo unos comienzos maniqueos pero tras su conversión los rechazó para dedicar grandes esfuerzos a luchar contra sus anteriores creencias, sin llegar nunca a perder la esperanza de convencerlos tarde o temprano para que se hicieran cristianos. San Agustín también creía que con el tiempo los judíos acabarían convirtiéndose. Pues bien, también hay muchas pruebas que indican que Teilhard creía que todas las religiones mundiales, incluido el marxismo, acabarían unificándose en una sola, de núcleo cristiano. Esa futura unión religiosa se basaría, según Teilhard, en la sólida base de la fe en el progreso: «*Estoy convencido de que en último extremo la Humanidad, que tan dividida se encuentra hoy en día, acabará confiando en la idea de progreso y en la fe en el progreso, y a partir de ahí podrá transformarse*». (La cursiva es mía).

¿Cuántos millones de personas se negarían en esta segunda mitad del siglo XX a aceptar con agradecimiento esta idea? Hay motivos suficientes para creer que tanto en Occidente como en otras zonas del mundo se está producien-

do un gran renacimiento religioso. Si es así, parece muy probable que la fusión de la ciencia y la religión que Teilhard consiguió llevar a cabo basándose en la certidumbre del ininterrumpido avance de los conocimientos humanos y en la seguridad de que este progreso traerá consigo el progreso del espíritu del hombre y su situación en la tierra, ocupe un lugar muy importante en esta nueva visión religiosa de los hombres.

CAPÍTULO NOVENO

EL PROGRESO ACORRALADO

Si bien no puede afirmarse que la fe en el progreso haya desaparecido completamente en el siglo XX, es cierto sin embargo que cuando los historiadores fijen definitivamente la identidad de nuestro siglo dirán que una de sus principales características fue el abandono de la confianza en el progreso. El escepticismo en relación con la idea de progreso, que en el siglo XIX había sido patrimonio exclusivo de una minoría de intelectuales, ha crecido y se ha difundido no solamente a la gran mayoría de los intelectuales occidentales del último cuarto del siglo XX, sino que ha calado también en los sentimientos de muchos millones de hombres y mujeres de toda la zona occidental.

En sus veinticinco siglos de historia, esta idea ha logrado sobrevivir muchas adversidades: la pobreza de las masas, las pestes y hambres, guerras devastadoras, depresiones económicas, épocas de tiranía religiosa y política, etcétera. Pero lo que no puede soportar la idea de progreso (como cualquier otra idea compleja) es *que desaparezcan sus premisas básicas.*

En su historia, desde Grecia hasta la actualidad, hay cinco premisas principales: la fe en el valor del pasado; la convicción de que la civilización occidental es noble y superior a las otras; la aceptación del valor del crecimiento económico y los adelantos tecnológicos; la fe en la razón y en el conocimiento científico y erudito que nace de ésta; y, por fin, la fe en la importancia intrínseca, en el *valor* inefable de la vida en el universo.

Cada una de estas premisas ha sido socavada por las dudas y la desilusión, e incluso por actitudes de clara hostilidad, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. La actual crisis de la idea de progreso radica en que hay un número cada vez mayor de personas que se sienten incapaces de seguir aceptando como hacían nuestros antepasados la verdad axiomática de estas premisas. Si no se consigue devolver la fe en ellas a la gran mayoría de los occidentales, empezando por los intelectuales (un hecho francamente improbable en este momento), la fe en el progreso morirá.

Hay desde luego motivos para alegrarse al menos parcialmente de que la idea haya sido enterrada. Pues, como hemos visto, así como podía fomentar la fe en la libertad, el bienestar y la justicia, podía ser utilizada también para servir los fines del poder absoluto utópico, político y racista. Pero esto ocurre con todos los valores morales. Cualquiera de ellos puede ser utilizado para mal. Basta pensar en lo ocurrido este siglo en los países totalitarios con los valores de libertad, soberanía popular, igualdad y justicia. Es sin duda un espectáculo repugnante, pero no es motivo suficiente para que despreciemos los valores que encarnan. Lo mismo ocurre en el caso de la idea de progreso. En su significado más antiguo y amplio, la idea ha sido relacionada más a menudo con el bien que con el mal. Como he demostrado en estas páginas, la idea de progreso fue uno de los incentivos que condujeron al hombre occidental a conseguir los magníficos logros que han dado base e identidad histórica a la civilización occidental.

Lo trágico es que hoy en día encontramos mucha más fe en la realidad del progreso en algunas de las naciones totalitarias, empezando por la Unión Soviética, que en el mundo libre. Para quienes todavía tienen cierta fe en la filosofía marxista de la historia, el avance del colectivismo en nombre del socialismo o la democracia popular puede parecer, incluso cuando se ve rodeado de un despotismo como el de la Unión Soviética, un camino triunfal del progreso. En estas naciones reina la fe en el pasado (en el pasado marxista, naturalmente), en la nobleza de su forma de civilización, en el valor de los adelantos tecnológicos y del crecimiento económico, en el conocimiento

(ceñido por la ortodoxia marxista), y en la suprema importancia de la vida y el trabajo. Debemos decir con mucha melancolía que no ocurre así en la actual civilización occidental. La falta de fe, la duda, la desilusión y la desesperación ocupan ahora el lugar dominante a juzgar por lo que ocurre en nuestra literatura, arte, filosofía, teología y hasta en nuestra ciencia.

LOS PRIMEROS PROFETAS

El contenido intelectual de esta corriente que domina actualmente en Occidente no es nuevo. Esta tendencia tan extendida ahora no es más que el desarrollo y la expansión de ideas, sentimientos y creencias que nacieron en el siglo XIX pero que entonces no tenían más que unos pocos defensores que llegaron a tener apenas influjo. La importancia de este pequeño grupo ha ido creciendo sin embargo desde la perspectiva del siglo XX, sobre todo después del final de la Segunda Guerra Mundial, y de hecho hoy apenas se escribe nada en contra de la idea de progreso que no pueda encontrarse en Tocqueville, Burckhardt, Schopenhauer, Nietzsche y otros autores del siglo pasado.

A lo largo de su vida y durante algunas décadas después de su muerte, Tocqueville fue considerado generalmente como un optimista en su valoración de la democracia y otras características del mundo moderno. Así es como se le saludó en los Estados Unidos durante el siglo XIX, y su nombre era citado a menudo por los que creían que la fe en los Estados Unidos equivalía a la fe en el progreso. Pero aunque esta tendencia tiene cierta base real en la obra de Tocqueville, olvida otro aspecto de su libro *La democracia en América* que es tan sobresaliente como el anterior. En el primer volumen había advertido a los americanos del peligro de caer en una tiranía de la mayoría y en la obediencia democrática a la opinión pública, pero se mostraba esperanzado y decía que las instituciones existentes bastarían para frenar esta amenaza. Pero en el segundo volumen nos presenta una

serie de análisis y profecías que hablan de los efectos destructivos que produce la moderna igualdad democrática en la base de la civilización occidental. Tocqueville pensaba que la filosofía, la literatura, la ciencia y las artes en general languidecerían a la larga hasta acabar gravemente tullidas. Y vio que las consecuencias de la opulencia serían negativas porque consistirían en una inestable inquietud espiritual, un sentimiento de privación parcial y una alienación con respecto a la comunidad humana. Tocqueville dijo que los hombres acabarían degradados por la división del trabajo, que la ambición y la individualidad serían borradas o reducidas en un grado exagerado por los procesos de homogeneización, y por fin que la democracia podía acabar siendo la forma de despotismo más terrible de la historia. En sus *Recuerdos*, escritos poco antes de su muerte, hay un pasaje en el que dijo que ya no tenía esperanzas de que la humanidad llegase jamás a la plenitud que él había soñado.

Burckhardt creía que en el futuro habría unos terribles movimientos *simplificadores* que destruirían la civilización dejándola reducida a unas tiranías elementales de seres primitivos. «Las nuevas tiranías estarán en manos de unos mandos militares que quizás se llamen a sí mismos republicanos». La fe de la Ilustración en la bondad natural del hombre, pensaba Burckhardt, acabaría conduciendo al mal en una escala insólita.

Schopenhauer escribió que la historia no sólo enseñaba que los hombres no habían progresado sino que demostraba cambiar sólo superficialmente en las formas: «La historia muestra en todas partes lo mismo bajo diferentes formas... Los capítulos de la historia de las naciones sólo se diferencian en el fondo por los nombres y las fechas; el contenido esencial es siempre el mismo». Y creía que los esfuerzos de los gobiernos por mejorar la suerte de los pueblos sólo crearían nuevos problemas, entre ellos el del tedio. Nietzsche tampoco se sentía esperanzado al mirar a su alrededor. El progreso, escribió, «no es más que una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de hoy es inferior al europeo del Renacimiento». No hay remedio, dice Nietzsche: «debemos seguir adelante, bajando escalón por escalón hacia la decadencia».

Para Kierkegaard, la principal característica de la civilización occidental era la pérdida de toda autoridad y el ahogo de la verdadera individualidad y del sentido de colectividad bajo el peso de la «homogeneización» y la «abstracción». «El proceso abstracto y nivelador, esa autocombustión de la raza humana que se produce por la fricción cuando el individuo deja de existir como el individuo aislado que es en la religión, seguirá avanzando ininterrumpidamente, como los vientos alisios, y acabará consumiéndolo todo».

Max Weber, el mayor sociólogo de su época, predijo que habría una burocratización del espíritu humano debido a los avances de la institucionalización de los hombres por medio de lo que él llamaba el proceso de «racionalización» y «desencanto del mundo» producido por la adoración del sistema. Para Max Weber el futuro de Occidente tiene la forma de una Jaula de Hierro. «No nos aguarda el florecimiento del verano sino la helada oscuridad de una noche polar erizada de dificultades». Weber escribió que el espíritu ascético, que tanto ímpetu había dado al espíritu creador económico y de otros órdenes, se ha transformado en un materialismo hedonista cada vez más destructivo. En Francia, Ernest Renan, nacido en el seno del catolicismo que luego apostató, dijo que habría en el futuro «una enorme degeneración moral e incluso intelectual». Según él, en el futuro todo será nivelado y uniformizado, y «en lugar del amor y la devoción triunfará el egoísmo organizado». Por su parte Max Nordau, nacido en Hungría, educado en Alemania pero residente en París, declaró en dos obras sensacionalistas y muy leídas en la época (primero *Las mentiras convencionales de nuestra civilización* y luego *La degeneración*) que las instituciones occidentales estaban corrompidas y que el hombre occidental estaba atravesando una fase de regresión biológica que conduciría a una cultura de un tipo cada vez más decadente y bárbaro.

Esta pequeña corriente del siglo XIX se fue ampliando en el siglo XX, desde los primeros años, y empezó a afectar a un número considerable de intelectuales. Georges Sorel (a quien ya me he referido antes por su análisis del debate entre Antiguos y Modernos) escribió *Ilusiones del progreso*, donde ridiculizaba los fundamentos de la idea

moderna de progreso, y luego las *Reflexiones sobre la violencia*, en donde trataba de demostrar la imposibilidad de que la humanidad mejore por medio de los procesos acumulativos del progreso, y la necesidad por tanto de adoptar medidas drásticas y revolucionarias si se quiere que algo cambie. Su ambigua relación de amor y odio con el marxismo se basaba precisamente en la admiración que sentía por el espíritu revolucionario de Marx, y su desdeño por el aspecto evolucionista-progresista que también encontraba en él y que, en su opinión, estaba siendo explotado en aquel momento por los marxistas.

Aproximadamente en la misma época en que Sorel llegaba a estas conclusiones, los hermanos Henry y Brooks Adams hablaban en los Estados Unidos en contra de los valores económicos que hasta entonces habían dominado y dominaban todavía el mundo económico y político. En sus libros *Mont-Saint-Michel and Chartres* y *The Education of Henry Adams*, Henry establecía un contraste entre la civilización medieval, que había sido construida en torno a la espiritualidad simbolizada por la Virgen, y la civilización moderna, que se apoyaba según él en el materialismo y el mecanicismo y cuyo símbolo era la dínamo. Según Henry Adams ha habido en el pasado una serie de fases en las que el hombre pasó del instinto a la religión, de ésta a la ciencia y de la ciencia a una era de lo supersensual que le parecía absolutamente decadente. Decía que el siglo siguiente sería el escenario de «un colapso definitivo y colosal a escala cósmica». Por su parte Brooks Adams, en su libro *The Law of Civilization and Decay* (La ley de la civilización y la decadencia), buscaba inspiración en el Renacimiento a fin de encontrar modelos para su visión cíclica de la historia. En el esquema teórico de Brooks Adams cabe la posibilidad de que Occidente todavía pueda progresar en el futuro. Pero en una carta dirigida a su hermano, Brooks escribió: «¿Cómo podemos esperar ver un nuevo mundo, una nueva civilización o una nueva vida? En mi opinión hemos llegado al final; y si algo agradezco a Dios es que no hayamos tenido hijos».

El año 1920, en el que apareció la obra de J. B. Bury citada ya varias veces, inició una década en la que también floreció la desilusión. El mismo año en que Bury celebraba con su obra historiográfica la idea de progre-

so, W. R. Inge, deán de la catedral londinense de St. Paul pronunció sus *Romanes Lectures* en las que decía que el progreso era una «perniciosa superstición» producto del optimismo secular nacido con la Ilustración, que estaba envileciendo las principales ramas del conocimiento y transformando al cristianismo hasta dejarlo en un estado en que empezaba a ser irreconocible. Un año después de la conferencia de Inge, Austin Freeman publicó *Social Decay and Degeneration* (Decadencia y degeneración social). En esta obra declaraba que Occidente no progresaba sino que estaba en una fase regresiva muy acelerada, debido sobre todo a la industrialización y la tecnología y a los efectos destructivos de ambas en el aire, la tierra y el mar, y sobre todo en la naturaleza misma del hombre. Freeman escribió que incluso el africano primitivo es superior en ingenio, agilidad, destreza e imaginación al obrero occidental, que se ha convertido en un ser «subhumano» debido a las innumerables coerciones que soporta en el trabajo industrial.

En la década de los veinte se tradujo al inglés la obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente*, publicada el año 1918. Spengler no sabe que su teoría cíclica de las civilizaciones y las culturas se origina en ciertos escritos de la antigua Grecia. E insiste de hecho en que los griegos carecían de sentido de la historia o del desarrollo. Casi todos sus pronósticos, cuando habla de la decadencia cultural, el pulular de las masas, la ruptura de las instituciones políticas, y la aparición de los despotismos militares, ya habían sido formulados, como hemos visto, por diversos autores del siglo XIX, tanto si Spengler lo sabía como si no. Pero su libro produjo de todos modos un gran impacto en los medios intelectuales y alcanzó un gran influjo incluso durante los años veinte, cuando una parte importante de la intelectualidad empezaba a virar hacia las teorías progresistas de Karl Marx. En cualquier caso, la obra de Spengler es uno de los ataques más importantes que sufrió la idea de progreso en los años veinte. Toynbee, en una obra posterior, *A Study of History*, también presentaría un tratamiento cíclico y pluralista de la historia, pero al menos admitiría que cada nueva civilización tenía ciertas ventajas sobre la anterior, y declaraba además que si Occidente lograba liberarse de su adora-

ción de la tecnología para entrar en una nueva fase de espiritualidad nada detendría su progreso.

Una de las críticas más penetrantes de la idea de progreso fue la obra *Theory of History* (Teoría de la historia), publicada en 1925 por Frederick J. Teggart. A Teggart apenas le interesaban los aspectos morales y éticos de la idea, y todavía menos las profecías que hablaban de futuras edades de oro. Lo que quería analizar era el impacto de la idea de progreso como *método*, y la influencia de este método que, como demostraba en su libro, había sido muy prolongada. Teggart mostraba que la noción de necesidad histórica (lo que posteriormente Karl Popper llamó «historicismo») era una consecuencia de la idea de progreso. Pero que también salían de esta idea aspectos metodológicos de la historia como el tratamiento convencional, lineal y narrativo de los acontecimientos, así como las ideas de evolución social o de desarrollo social tan corrientes en las ciencias sociales. Según Teggart, cuando logremos expurgar la idea de progreso y sus consecuencias del campo de las ciencias sociales y la historia, podremos empezar a estudiar el pasado de forma verdaderamente científica, con un método comparativo y orientado al estudio de problemas.

Otra manifestación de la creciente desilusión con la fe en el progreso de Occidente se encuentra en la obra literaria de T. S. Eliot, James Joyce, Ezra Pound, W. B. Yeats y otros autores de los años veinte. Todos ellos son profetas de la decadencia y la muerte, y reflejan en sus poemas, dramas, ensayos y novelas las acusaciones lanzadas contra Occidente por Schopenhauer, Nietzsche y otros autores del siglo XIX. En *The Waste Land* (La tierra baldía), *The Hollow Men* (Los hombres vacíos) y otras obras, Eliot muestra que a su alrededor no ve más que vulgaridad, decadencia y vacío. Yeats escribió el poema «The Second Coming» (El segundo advenimiento), que es seguramente el más citado de toda la literatura inglesa, en el que hablaba de una civilización corrompida y caótica; «las cosas se rompen», «no hay centro que se sostenga», «los mejores no tienen convicciones, mientras que los peores están llenos de una apasionada intensidad», son algunas de las frases de Yeats. En su novela *Ulysses*, Joyce convierte la historia de un único día en Dublín —con los paseos sin

rumbo de Bloom y Dedalus por la ciudad— en símbolo de la inanidad, la miseria, la falta de sentido y la inutilidad del mundo occidental moderno en comparación con eras pasadas. Aldous Huxley criticó a Occidente y su cultura en *Point Counterpoint* (Contrapunto), y nos dio su visión del futuro en *Brave New World*, en donde todo, hasta las emociones individuales, está dominado y gobernado por la tecnología. Desde el punto de vista de la idea de progreso, la mejor representación de lo que estos escritores pensaban de la vida moderna la encontramos en estos versos pertenecientes a *Four Quartets* (Cuatro cuartetos) de T. S. Eliot:

It seems as one grows older,
That the past has another pattern, and ceases to be a mere [sequence—
Or even development: the latter a partial fallacy
Encouraged by superficial notions of evolution,
Which becomes, in the popular mind, a means of disowning [the past.

(Al hacerse uno mayor parece / como si fuera otra la pauta del pasado, que deja de ser una simple secuencia / o un desarrollo incluso: este último es una falacia parcial / fomentada por la superficial noción de evolución, / que, en la mentalidad popular, se convierte en un modo de renegar del pasado.)

RENEGAR DEL PASADO

La frase tomada de los versos de Eliot sirve muy bien como título de esta sección pues constituye su tema. No hay ninguna influencia tan importante por su impacto negativo en la idea de progreso, como la actual tendencia, radical e implacable, a despreciar el pasado. Recordemos que el pasado es la base sagrada sobre la que crece toda civilización auténtica, creadora y libre. Los lectores no habrán olvidado lo crucial que era en los planes de los gobernantes de la sociedad del *1984* de Orwell borrar el pasado o rehacerlo. Sin un pasado representado por los

ritos, las tradiciones y la memoria, no puede haber raíces; y sin raíces los seres humanos se ven condenados a quedarse aislados en el tiempo; y es muy fácil entonces pasar de este aislamiento a la autodestrucción.

El pasado, como he subrayado en varias ocasiones, es un elemento vital para la idea de progreso. Cuando hablamos de la idea de progreso solemos pensar inmediatamente en el futuro. Pero sólo en los momentos en que los hombres tuvieron conciencia de un largo pasado común a todos ellos, un pasado expresado en los ritos y luego en la literatura y la historia, pudo surgir la conciencia de la historia como un movimiento de progreso que se inició en el pasado, pasa por el presente y seguirá avanzando en el futuro.

En todas las épocas en que ha florecido la fe en el progreso, una de las cosas fundamentales ha sido el recuerdo del pasado. Los antiguos griegos, incluso cuando su exploración del presente estaba en el momento más álgido, estaban profundamente interesados en su pasado, en encontrar y recrear sus grandes acontecimientos, y en reverenciar todo lo que se les había enseñado en casa, en la escuela y en el templo, y en darle una representación permanente en estructuras como la del Partenón. La fe en Demeter, la diosa que los atenienses consideraban que les favorecía especialmente, no fue nunca tan grande como en el siglo V antes de Cristo. Tanto a Demeter como a otros dioses se les rendía homenaje por los regalos que habían hecho a la humanidad en el pasado remoto. También en la civilización romana había una gran conciencia del pasado, y cuando al llegar el siglo IV Roma empezó a dar signos de vacilación, fueron los cristianos quienes recogieron la antorcha. Como hemos visto, gran parte de las páginas de *La ciudad de Dios* de San Agustín se dedica precisamente a la reconstrucción del pasado tanto el sagrado como el secular y en toda la obra es patente que San Agustín tenía una profunda conciencia de que el pasado es totalmente indispensable para el presente y el futuro.

Puedo afirmar sin temor a equivocarme que en todas las eras y todos los siglos de la historia occidental el pasado ha supuesto un elemento importante al menos hasta comienzos del siglo XX. Ya hemos visto los apasionados,

incesantes y decididos esfuerzos de los eruditos medievales por mantener vivo el pasado por medio de la escritura y la tradición oral. Tanto en la Edad Media como en el Renacimiento y la Reforma hubo un gran interés y respeto por el pasado. Aunque durante la Ilustración hubiera en Francia algunos pensadores que se mostraban desdeñosos con el pasado, que interpretaban como un larguísimo camino sembrado de errores, supersticiones y tiranías, también hubo hombres como Turgot, Condorcet, Lessing y Herder que evocaban las grandes fases y épocas del pasado que habían hecho posible el presente.

Este respeto por el pasado penetró también en el siglo XX, sobre todo en los Estados Unidos. Por todas partes surgieron innumerables festivales, fiestas y ritos destinados a fundir el pueblo en una comunidad por medio de la fusión del pasado y el presente. En la mayoría de los hogares los padres recordaban a sus hijos el pasado político, militar y religioso, frecuente y hasta constantemente, en la creencia de que sólo así se podía conseguir que los nuevos ciudadanos amaran su país, su raza o nacionalidad y su religión. La principal asignatura en los colegios y universidades era la historia. Tanto los estudiantes norteamericanos como los ingleses se encontraban con ella en varias ocasiones, en la enseñanza primaria, media y superior. El conocimiento de la historia era esencial para la obtención de títulos. Y no se limitaba este interés por la historia a la contemporánea. Puedo dar testimonio de que hace sólo medio siglo, en una pequeña ciudad típica de California, no sólo se daba normalmente todo un curso de historia de la antigüedad —al que acudían gran número de alumnos— sino que también se daban dos años de griego y cuatro de latín para quienes lo quisieran. No hace falta dar más datos. Baste decir que había muy pocos europeos occidentales que, cualquiera fuese su nivel cultural, no sintieran un profundo respeto por el pasado, no creyeran que el presente que vivían estaba enraizado en el pasado y era un puente hacia el futuro. Abundaban entonces costumbres y tradiciones en las que se avivaba el recuerdo del pasado, y en la universidad y el instituto se nos repetía una y otra vez que si no conseguíamos entender el pasado no seríamos capaces de hacer frente al presente ni el futuro. Para millones de estudiantes de la primera mitad del siglo XX,

la principal función de la escuela era aprender lo que el pasado nos había legado tanto en lo que se refiere a técnicas e instrumentos, como en lo que hace a las lecciones de la historia, como base indispensable para adquirir el derecho a la ciudadanía.

Incluso los pensadores utópicos, reformistas y revolucionarios del siglo XIX y de comienzos del XX tenían plena conciencia del pasado. Por radicales que fueran las utopías de Comte y Saint-Simon, en ellas había una celebración del pasado. Aunque la utopía de Saint-Simon estaba basada en la tecnología y la industria, su nombre era «Nueva Cristiandad». Además, Saint-Simon estaba siempre dispuesto a reconocer el legado de la Edad Media en su propia obra. Por su parte, cuando Comte hizo su nuevo calendario de trece meses, se preocupó de bautizar cada mes, y también cada semana y cada día del año, con el nombre de un gran filósofo, científico o político del pasado. Y también recomendó a los positivistas que no olvidaran la gran importancia que había tenido la Edad Media.

Karl Marx tampoco creía que fueran a romperse los lazos de la humanidad con el pasado cuando se entrase en la fase socialista que cerraría lo que él llamaba la «prehistoria». Marx mismo leyó ávidamente muchos autores clásicos antiguos, medievales y modernos, y no creía que el paso a la futura sociedad sin clases ni propiedad privada pudiera llegar a impedir a los futuros comunistas la posibilidad de disfrutar del pasado a través de la historia y sobre todo de la literatura. Así pues, el pasado resultaba algo sagrado para hombres que estaban consagrados a la abolición de las instituciones presentes y la instauración de una edad de oro en el futuro.

De todos modos, y sea cual fuere la actitud del siglo XIX y de la primera parte del XX en relación con el pasado, nosotros tenemos, como civilización, una actitud muy diferente. Veamos por ejemplo la opinión de J. H. Plumb en su libro *The Death of the Past* (La muerte del pasado):

> A nuestro alrededor, en todos los campos de la vida social y personal, cada vez se debilita más el arraigo del pasado. Los ritos, los mitos, la necesidad de raíces personales en el tiempo son ahora mucho menos fuertes que hace cincuenta o cien

años. Tanto en la enseñanza como en la economía, el pasado ha dejado de ser guía del presente, aunque todavía se encuentren algunas de sus huellas en ambas. En las relaciones familiares y sexuales, el pasado apenas ofrece comprensión ni consuelo...

Sin embargo, los hombres han vuelto sus miradas al pasado a lo largo de los siglos buscando algo más que un criterio que les guiara en el presente. Siempre habían creído que estudiando el pasado podrían discernir el futuro, y hasta predecirlo. En el pasado descubrían repeticiones, finalidades, impulsos y consecuencias inevitables...

Exactamente. Y no es que en realidad podamos divisar el futuro de forma digna de crédito por medio del estudio de las tendencias del pasado o el presente. El futuro es un campo abierto a las intuiciones, suposiciones y deducciones, pero está cerrado a la predicción en el sentido científico. Sin embargo, si leo correctamente a Plumb, lo importante no es tanto este último aspecto como la dependencia histórica de los hombres respecto del pasado entendido como sostén indispensable para la vida presente y para la *conciencia* del futuro como marco real del tiempo.

Debo añadir inmediatamente que cuando el profesor Plumb describe con gran precisión nuestra actual situación respecto del pasado, no lo hace con nostalgia. El cree que no necesitamos el pasado. Es más, que estamos mejor sin él. Lo que hace falta no es ese fuerte sentimiento pasatista sino una clara visión de la *historia* como proceso, como cambio, como fuerza creadora. «El viejo pasado está muriendo —escribe Plumb—, su fuerza se debilita, y así había de ser. El historiador debe efectivamente alejar ese pasado lo más posible, pues está formado de hipocresía, vanidad nacional y dominio de clase.»

A muchos lectores les parecerá que estos atributos del pasado son parciales y poco generosos. Al fin y al cabo ha habido revoluciones saludables, guerras de liberación, culturas muy creadoras, genios y profetas que siguen pareciéndonos importantes, y grandes manifestaciones de la literatura, la ciencia y la filosofía, que también forman parte de ese pasado. Pero en este caso toda argumentación es gratuita. Lo que importa aquí es que Plumb, un historiador de categoría, ha trazado un acertado diagnóstico de nuestra situación, que se caracteriza porque nos estamos viendo cada vez más separados del pasado, de ese pasado en el que antes de nuestra época se anclaban las vidas de los seres humanos.

Podría preguntarse aquí cuál es el motivo por el que nosotros, los hombres de la segunda mitad del siglo XX, hemos llegado a un punto en el que tendemos a renegar del pasado, a olvidarlo o incluso a matarlo. Stanley Hoffman ha tratado esta pregunta de manera erudita en un reciente artículo publicado en la revista *Daedalus*. Hoffman admite que a través de los libros, los documentales de televisión, los artículos y las películas, conservamos cierta relación con el pasado más *reciente* «aunque sólo sea como si se tratara de una historia de terror, un brillante desfile, o una pastilla estimulante». Pero, continúa Hoffman:

El fenómeno más sorprendente es la desconexión cada vez mayor con el pasado más lejano... El pasado se está convirtiendo en objeto de erudición o diversión más que en parte del propio ser de cada uno de nosotros por medio de la transmisión familiar o colegial. Lo que los franceses llamaban *le passé vécu*, el pasado experimentado, queda desplazado por el pasado como producto del especialista o como producto para el consumo, un tema para eruditos o para el espectáculo.

El profesor Hoffman nos brinda una serie de explicaciones plausibles para este tremendo cambio en nuestras relaciones con el pasado. Primero, la velocidad misma con que se produce la transformación social. Las viejas costumbres, los viejos ritos, todo es «barrido» por los cambios que hacen que desaparezcan o se transformen profundamente las actividades antiguas. Resulta francamente difícil conservar un sentido de la vinculación al pasado en medio del tipo de cambios que ha ido viviendo la sociedad occidental durante este siglo. En segundo lugar Hoffman recuerda la aparición de otro fenómeno: que ya no se escribe historia como antes: «la historia romántica ha sido sustituida por la historia científica». El interés que tiene esta nueva historiografía por el pasado es más bien el interés del anticuario, del conservador de museo o del investigador de laboratorio. Pero más importante incluso que este hecho es la degradación o más bien la disolución de la disciplina de la historia en los colegios y también, cada vez más, en las universidades. «La enseñanza de la

historia pasa ahora por una fase regresiva en el sistema educativo... La historia universitaria se ha disuelto y ahora sólo se hacen estudios sociales de historia contemporánea.» Hoffman cree que el papel de la historia todavía es más importante en los Estados Unidos que en Francia y otros países de la Europa Occidental, y seguramente le acompaña la razón, al menos en lo que se refiere a nuestras mejores escuelas religiosas y privadas.

Pero para la mayoría de colegiales y estudiantes de los Estados Unidos, la historia es una disciplina casi extinguida en su antiguo sentido de ventana abierta a nuestro pasado. Resulta clarividente y a la vez profundamente deprimente lo que ha escrito hace poco Frances Fitzgerald en un libro imponente, *America Revisited* (Regreso a América), basado en una ingente labor investigadora de los libros de texto de historia que se usan en las escuelas. Mientras que hasta hace unas pocas décadas todos los estudiantes recibían en sus cursos de historia de América una misma visión del pasado en la que éste era entendido como un avance continuo hacia el presente y dirigido al futuro (la profesora Fitzgerald utiliza sobre todo el famoso libro de historia de David Muzzey, que hasta el final de la Segunda Guerra Mundial era usado en la mayoría de las escuelas norteamericanas), la situación actual es completamente distinta. En los textos que se utilizan ahora en los colegios norteamericanos ya no hay una visión única del pasado.

De hecho, bajo el nombre de historia ya no se estudia el pasado ni la historia sino que aparecen una serie de estudios «sociales» y de «noticias», o bien un batiburrillo de «pasados» basados cada uno de ellos en temas ideológicos de moda como la sexualidad, la etnia o cualquier estructura ideológico-política, con lo cual el resultado final es una absoluta falta de armonía. Así es imposible que haya respeto por el pasado o incluso que los niños puedan sentirse vinculados a él. En muchos casos el «pasado» elegido para redactar los textos de historia es determinado de antemano por los análisis de mercado de las editoriales, que luego encargan a cualquier gacetillero que escriba el texto de acuerdo con los patrones que le han facilitado, según que el libro vaya destinado a tal o cual escuela o comisión estatal de control de textos es-

colares. Hay algunas interesantes excepciones, sobre todo en escuelas parroquiales y algunas otras escuelas privadas, pero desde hace dos o tres décadas los niños estudian la historia de tal forma que es imposible que adquieran ningún sentido del pasado. Veamos el comentario que hace al respecto Stanley Hoffman:

Nos quedan pues dos cuestiones en torno a las que podemos seguir especulando con preocupación: en primer lugar, ¿es posible vivir para siempre en el presente económico, buscando consuelo en las estadísticas comparativas y en el disfrute de los bienes, la libertad y los derechos? En segundo lugar, ¿hasta qué punto la causa de la pobreza de inspiración e imaginación, la concentración en el aquí y ahora, está en el hecho de que las naciones europeas hayan perdido su eminencia en el campo internacional? Lo que hay que preguntarse es si las imágenes del pasado y las visiones del futuro están vinculadas a la lucha por la identidad nacional o a la posibilidad de contonearse en el escenario del mundo, luchando o hablando de una gran causa nacional o de otro tipo.

No hacía falta, naturalmente, que Hoffman limitase su comentario a lo que ocurre en los países de la Europa Occidental. No hay duda de que en este mismo momento también en los Estados Unidos se produce un desencanto moral —visible en todos los sondeos de opinión—, una proliferación de grupos interesados por una pequeña parcela de la vida, la fragmentación de los partidos y la sociedad, y la obsesiva preocupación por el propio yo a expensas del vínculo social o comunitario, y que todos estos fenómenos son consecuencia de la desaparición del sentido del pasado, del hecho de que hayamos renegado de él por sus iniquidades o su carácter irrelevante en relación con el presente o el futuro. Veamos la repercusión que tienen todos estos fenómenos en el pensamiento de un importante historiador, Hoxie Neale Fairchild. Tomo la cita del último volumen de su obra *Religious Trends in English Poetry* (Tendencias religiosas de la poesía inglesa):

El Genio Moderno. Hombres vacíos que se comen sus almuerzos desnudos en la Tierra baldía mientras esperan a Godot. La civilización de la chapuza. Mundo enfermo. *Untergang des Abendlandes.*

No hay vida más allá de la tumba. Desaparición de los

símbolos tradicionales de la cultura occidental. Desaparición de los mitos integradores. Falta de adoración.

Ninguna realidad independiente del observador desinteresado. Ningún objetivo, ninguna verdad o verdades que puedan ser compartidos. Ninguna escala de valor. Ninguna norma de la naturaleza humana... Ninguna frontera entre lo racional y lo irracional, lo normal y lo anormal... Ridiculización semántica: sima entre las palabras y su significado. Solipsismo. Nada que sirva para disciplinar nuestras emociones. Ninguna raíz firme en ritos domésticos o civiles. Una vida sin pauta, sin finalidad, sin significado. Todo es falso.

De modo que también es falsa, en esta última parte del siglo XX, la idea de progreso. Si la pérdida o la muerte del pasado no fuera más que eso, si no tuviera más consecuencias, como argumenta el profesor Plumb, no tendría tanta importancia. Pero no es así. Como ya subrayó T. S. Eliot en un famoso artículo hace más de medio siglo, la inteligencia y la imaginación creadoras tienen necesidad, una necesidad absoluta, de un pasado depositado en los recuerdos, de una tradición. Y esto no es sólo cierto en el campo de la poesía y la literatura en general, sino también en la ciencia y la política. Los grandes científicos del siglo XX —Einstein, Planck, Bohr y otros— han reconocido la importancia vital que tiene el pasado para la imaginación científica. Lo mismo dijeron en sus épocas Aristóteles, Ptolomeo, Roger Bacon, Newton, Boyle, Lavoisier, Faraday y Maxwell. Pero actualmente las cosas han cambiado mucho. El pasado ha perdido sentido tanto para las artes como para las ciencias. A este respecto es interesante leer lo que dice el periodista científico John Noble Winford en *The New York Times*: «A dondequiera que volvamos nuestra vista encontramos una tensión entre el pasado y el futuro, entre un pesimismo que somos incapaces de quitarnos de encima y un optimismo en el que nos sentimos incapaces de creer. El presente se encuentra por tanto en un torbellino de comprensible nostalgia, de paralizadora indecisión, y de desconcertantes perspectivas. La consecuencia inmediata de todo esto es, con demasiada frecuencia, un malestar y un negativismo generales, una gran desorientación».

EL DESPLAZAMIENTO DE OCCIDENTE

A medida que nuestro pasado común va perdiéndose de vista y reduciéndose a la nada, Occidente va perdiendo terreno en muchos sentidos. Y este hecho es tan grave para la idea de progreso como el de la muerte del pasado. Pues, como hemos observado en numerosas ocasiones, el nacimiento y desarrollo de la idea de progreso se ha producido siempre en el seno de civilizaciones occidentales que eran para sus miembros realidades e ideas esenciales. El progreso de las artes y las ciencias era un hecho que los griegos percibían como tal a la luz de su profundo amor por todo lo griego y de su convicción de que la cultura griega era la mejor y la más avanzada del mundo. Lo mismo puede decirse de Roma, gracias a cuya expansión hacia el norte y el oeste a partir de Italia nació la civilización occidental. Y cuando Roma perdió (en la parte occidental del Imperio) su capacidad de gobernar, la cristiandad grecorromana se encargó de recoger la antorcha. Con la misma firmeza que los historiadores y filósofos paganos, San Agustín creía en la grandeza de Grecia y Roma, y en el estratégico papel que habían tenido ambas civilizaciones en el progreso hacia la ciudad de Dios.

Todo esto no es sin embargo más que un prólogo. Para observar el momento en que Occidente adquiere por fin conciencia de su sentido, y vincula esa conciencia con la fe en el progreso de toda la humanidad, hemos de fijarnos en los últimos cuatro siglos, en que el ascendiente del mundo occidental sobre el resto de la tierra pasó del etnocentrismo a concretarse en realidades militares y políticas. Como ha escrito Toynbee en *Mankind and Mother Earth*, Occidente consiguió entre 1837 y 1897 «completar su posición de dominio sobre el resto del mundo». Pero, como observa el mismo Toynbee, lo ocurrido en esos años fue solamente la culminación de una tendencia empezada cuatro siglos antes, con los viajes de Colón al Nuevo Continente y los de Vasco de Gama a la India pasando por el Cabo de Buena Esperanza. Toynbee añade:

En el curso de estos cuatro siglos, todo el mundo, menos dos países, Afganistán y Abisinia (Etiopía), pasó a situarse

bajo el dominio occidental o había salvado su independencia adoptando al menos en cierto grado la triunfal forma de vida de la civilización occidental... En 1897, seis de las siete Grandes Potencias del momento eran occidentales, y la séptima, Rusia, era una Gran Potencia sólo gracias a que se había occidentalizado en un grado considerable en el curso de los dos últimos siglos.

Japón se convertiría en Gran Potencia en el curso del siglo XX, también a consecuencia de su occidentalización.

Pero la simple enumeración de las potencias no basta para hacer justicia al ascendiente de las naciones occidentales sobre el mundo. Para hacer justicia a esta situación hemos de tener en cuenta la difusión del cristianismo, la de los valores políticos occidentales, la de la revolución industrial —que llegaba con su productos a donde no llegaba como tal industria productora nacional—, así como la de otros muchos elementos de la cultura y la conciencia occidentales. No es sorprendente que sobre todo a partir del siglo XIX se escribiera una «historia mundial» que era en realidad la epopeya de la difusión de los valores y el poder occidentales por todo el mundo, entendida como un proceso predeterminado, inevitable e irreversible. En el siglo XIX la fe en el progreso de la humanidad y la supremacía occidental acabaron siendo una sola cosa. Se decía entonces que Occidente había logrado dominar el mundo gracias a las leyes del progreso, las cuales a su vez quedaban demostradas de modo manifiesto por la superioridad occidental. Hasta hace bien poco tiempo, todo el mundo —menos unos pocos escépticos y profetas del desastre— creía que la occidentalización (o, en los Estados Unidos, la «americanización») del mundo era un hecho inexorable y sería tan duradera como cualquier otro gran proceso de la historia universal.

Sin embargo, en un plazo asombrosamente corto, lo que había tardado más de dos mil años en producirse ha llegado a su fin. Es manifiesto que el poder y el dominio occidentales han empezado a declinar desde el fin de la Primera Guerra Mundial. Los temores geopolíticos expresados por Sir Halford Mackinder hace unos sesenta años en su libro *Democratic Ideals and Reality* (Ideales y realidad democráticos) se han hecho realidad. Es posible que, pensando en el bienestar de la humanidad en general y

considerando las cosas a largo plazo, este desplazamiento de Occidente tenga consecuencias positivas. Nadie puede pretender saber la respuesta a este problema. Lo único que sabemos es que Occidente, que a pesar de sus imperfecciones sigue siendo el principal grupo de naciones relativamente libres y democráticas, se ha convertido, quizás de forma irreparable, en objeto del desdeño, el desprecio y la hostilidad del resto del mundo. Aunque se sigue envidiando a Occidente por su riqueza material, ya no se le teme ni se le respeta, y aún menos se le considera como el modelo, y esto tanto en los países del bloque comunista como en las nuevas naciones del Tercer Mundo. La «decadencia de Occidente» de la que habló Spengler está avanzando a gran velocidad. El coloso político mundial que era Estados Unidos, empezó a perder prestigio y se conquistó la hostilidad de todo el mundo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, y en un grado mucho mayor que el resto de países occidentales. Lo que hace unas décadas escribió Christopher Dawson puede aplicarse ahora tanto a Europa como a los Estados Unidos: «No solamente se ha visto Europa reducida a un papel insignificante debido a la emergencia de unas potencias gigantescas a las que ella misma había dado a luz, sino que resulta difícil encontrar ningún pueblo, por débil o atrasado que sea, dispuesto a admitir su superioridad cultural».

Pero quizás lo más significativo sea la decadencia que ha experimentado en los Estados Unidos y Europa Occidental la fe en el valor de su propia civilización. En lugar de esta fe lo que ahora surge es la culpa, la alienación y la indiferencia. Esta actitud, en la que nos vemos a nosotros mismos como contaminadores, corruptores y expoliadores de los demás pueblos del mundo, y que nos produce sentimientos de culpabilidad, vergüenza y remordimiento, ha calado especialmente hondo sobre todo en los Estados Unidos, y en un grado muy agudizado en los norteamericanos jóvenes y de clase media. Justificada o injustificadamente, el sacerdocio laico de Occidente —la clase intelectual que a partir del siglo XVIII ocupó el lugar que hasta entonces estaba reservado a los clérigos, como guías espirituales del pueblo— se dedica en gran medida a lamentarse, auto-flagelarse y lanzar severos jui-

cios contra la historia occidental. Como era de suponer, los medios de comunicación de masas, con la televisión al frente, reflejan estas actitudes. Así pues hay un sector de población cada vez más amplio que adopta gradualmente esta misma opinión negativa de la cultura y la civilización norteamericana y occidental. En un ambiente empapado de culpabilidad es evidentemente difícil que prospere la idea de progreso.

Junto al sentimiento colectivo de culpa que empapa Occidente aparece un sentimiento de inutilidad, una sensación de que tanto nuestras actividades como las de nuestros antepasados carecen de sentido y de finalidad. Hace aproximadamente un año apareció en *The New York Times* una notable carta firmada por el historiador de la Universidad de Harvard, David Donald. De hecho era más que una carta; era un auténtico ensayo en miniatura. Sólo hubiera podido escribirla un historiador norteamericano de nuestros días. El profesor Donald declaraba que para él la historia y la enseñanza de la historia habían acabado siendo cosas carentes de sentido y, más aún, actividades peligrosas en potencia:

Lo que los universitarios les piden a sus profesores de historia es que les den una posibilidad de comprender la relación existente entre el pasado norteamericano y su presente y futuro. Pero si les enseño lo que en mi opinión es la verdad, lo único que puedo hacer es compartir con ellos mi sensación de que la historia ha perdido toda pertinencia y de que la era que nos aguarda es sombría... A diferencia de todas las generaciones de norteamericanos que nos han precedido, nosotros nos enfrentamos a alternativas imposibles... ¿Qué puede, por tanto, decirles el historiador a los universitarios para ayudarles a vivir en esta nueva era sin precedentes? Quizás mi función más útil consistiría en arrancarles de las entrañas el hechizo de la historia, ayudarles a entender que el pasado no importa...

Si la voz de David Donald predicara en solitario, no valdría la pena citarle. Pero no está solo ni mucho menos. No es más que una voz más abierta e ingenua que las que la acompañan. Donald habla de arrancar el «hechizo» de la historia, pero también hubiera podido decir —como hacen otros— el hechizo de Occidente o de los Estados Unidos de América. Porque éste es en realidad el significado de su carta-ensayo.

Debajo de esta tendencia culposa y de esta pérdida del sentido y la desaparición de los objetivos, nos encontramos con una constante erosión de la fe en las instituciones occidentales; y no sólo en las políticas, sino también en las sociales, culturales y religiosas. No pasa semana sin que un nuevo sondeo de opinión nos indique que se ha producido un incremento en la pérdida de respeto de americanos y europeos por sus gobiernos, sistemas de enseñanza, profesionales liberales, industria, medios de comunicación de masas, y otras instituciones que hasta no hace mucho eran respetadas, así como en los hombres que presiden o representan estas instituciones. Los principales períodos de floración y difusión de la idea de progreso han coincidido con las épocas en las que mayor era la confianza general en estas instituciones: la ciudad-Estado, la República, el Imperio, la Iglesia, la familia, la monarquía, la democracia, y otras. Del mismo modo, las épocas en las que esta confianza languidecía, las épocas de desconfianza, son aquéllas en las que más terreno ha perdido la idea del progreso. En ningún período de la historia occidental, ni siquiera durante la Edad Media, ha habido una falta de confianza y una hostilidad contra las instituciones fundamentales tan agudizada como la que vivimos los hombres occidentales de la segunda mitad del siglo XX. Al fin y al cabo, como era de suponer, en la Edad Media había una gran confianza en la familia, el clan, los miembros de diversas unidades de parentesco, los señoríos y los señores. Y aunque en el Renacimiento no hubiera fe en el progreso lineal sino una creencia en la historia cíclica y una gran difusión del pesimismo y el ocultismo, había sin embargo confianza en los príncipes, papas y hombres ricos que sabían hacer buen uso de su poder. En cambio, en nuestros días no hay *ninguna* institución que merezca confianza.

Veamos lo que hace algo más de un año escribió Flora Lewis, famosa corresponsal de *The New York Times*, acerca de la situación en Europa:

En lugar de sentir un avance hacia una culminación constructiva a medida que termina el siglo y se acerca el segundo

milenio, los europeos tienen la sensación de encontrarse en una fuerte pendiente que les arrastra hacia abajo...

Hay una sensación de crisis que domina todos los ámbitos, pero ahora ni siquiera esta crisis es clara, como ocurría en los tiempos de la reconstrucción de postguerra. La gente está desilusionada y preocupada. La noción de progreso, tan importante antaño, parece ahora vacía. Nadie puede decir qué es exactamente lo que teme, pero no hay nadie tampoco que lance las campanas al vuelo pensando en el futuro. Aunque los países de la Comunidad Económica Europea nunca han vivido una situación en la que tuviera tanta importancia como ahora la interdependencia para la solución de sus respectivos problemas nacionales, la gente tiene la sensación de que los gobiernos ya no tienen ni los conocimientos ni el poder necesarios para hacer frente a la situación. «Somos una iglesia que empieza a perder su fe», ha dicho Guido Brunner, uno de los comisarios del Mercado Común...

La desilusión que se siente ante otras formas de acción política abarca todas las versiones del comunismo. Ya no hay casi nadie que diga que el camino a seguir es el de Moscú (o el de Pekín)...

Cuando se contempla a sí misma, Europa levanta escandalizada los brazos. De modo que los europeos vuelven a mirar a Washington, pero lo hacen sin apenas fe o entusiasmo. Ya no quedan profetas.

No hay ciertamente profetas del progreso, y en ningún sitio hay menos que en los Estados Unidos. Hay un individuo que no es occidental pero que ahora vive en los Estados Unidos y de quien puede decirse que es un profeta en prácticamente todos los sentidos de la palabra: Alexander Solzhenitsyn. Pero, como dijo en su discurso al llegar a la Universidad de Harvard, este hombre exiliado de la Unión Soviética que tanto detesta y en la que sufrió detención y torturas durante muchos años, y que está muy agradecido al mundo occidental por haberle dado un refugio, no tiene prácticamente ninguna esperanza por lo que respecta al futuro de Occidente y su civilización. Para él la decadencia occidental es consecuencia de la pérdida de la fe en sus propios valores y de la creciente actitud de rebeldía frente a la autoridad: la autoridad de la cultura y la moral, de los valores sobre los cuales se construyó occidente, los valores hacia los que había progresado. Y Solzhenitsyn declara que sin este tipo de autoridad —una autoridad que es diametralmente opuesta al poder— no puede haber estabilidad ni libertad o espíritu creador.

Hay otro tipo de autoridad íntimamente vinculado al que alude el escritor ruso exiliado, que también resulta crucial para las civilizaciones y de la que no hay apenas en Occidente: la autoridad de una clase o una elite política, económica, artística, filosófica, religiosa o de cualquier otro tipo. La historia muestra mil formas de clases dirigentes. Pero en el Occidente actual resulta difícil encontrar una clase que tenga siquiera algunos de los requisitos indispensables para ejercer esta clase de autoridad. Los intelectuales están perdiendo posibilidades a un ritmo tan acelerado como los políticos o los grandes líderes industriales.

En un imponente artículo publicado hace varios años en *The American Historical Review*, el historiador Loren Baritz presentaba bajo el título de «The Idea of West» (La idea de Occidente) una revisión del hechizo que durante siglos ha ejercido la idea del oeste desde la época de los primeros griegos. Todo o casi todo lo que los griegos aspiraban conseguir se encontraba en dirección oeste, empezando por las Islas Afortunadas. Lo mismo ocurre, señala Baritz, con los romanos y con los pueblos medievales (San Agustín dijo que el Imperio debería seguir avanzando hacia occidente, y ello con la sanción divina). Entre las leyendas de mayor circulación estaban la de St. Brendan, cuyas «hazañas» escribe Baritz, «eran contadas en todas las lenguas europeas, y que llegó a convertirse en una de las principales narraciones de aventuras en el mar occidental de la cristiandad». Conocemos de sobras el atractivo que el oeste ejerció sobre Colón y otros muchos navegantes y exploradores, y el eco que esta tendencia tuvo en la literatura y que culmina con la famosa frase del obispo Berkeley, según la cual el Imperio debía seguir el camino del oeste. En América del Norte, y casi desde el principio, el oeste alcanzó categoría de leyenda santificada. Thoreau escribió: «Hacia el este iré sólo por la fuerza; pero hacia el oeste voy libremente», y «Todos los crepúsculos que veo me inspiran la ida a un Oeste tan lejano y bello como ese rincón del horizonte en el que se oculta el sol». Estas creencias, estos sentimientos y estos impulsos son muy raros actualmente.

EL ATAQUE CONTRA EL CRECIMIENTO ECONÓMICO

Desde el principio ha habido siempre una estrecha vinculación entre la fe en el progreso general de la humanidad y la fe en la necesidad del crecimiento y el desarrollo económico. Los atenienses del siglo V sentían un profundo respeto por las bases económicas sobre las que se elevaba la civilización griega. Sabían muy bien que debajo del arte y la filosofía que tanto les enorgullecían estaba el progreso del comercio y la economía en general. Tanto en *Las Leyes* como en *El Político* Platón muestra claramente que es consciente de la necesidad de una base económica fuerte para el desarrollo cultural, y en sus descripciones del avance de la humanidad en el tiempo hace siempre referencia a los adelantos experimentados por las artes prácticas —agricultura, metalurgia, etcétera— que constituían la base del progreso del saber y la cultura. También Lucrecio tenía plena conciencia de la importancia del progreso económico. Y entre los logros del proceso de avance de la humanidad que más alababa San Agustín estaba el progreso material y sobre todo el económico y tecnológico. Los puritanos se mostraban igualmente elocuentes al respecto, como se recordará de lo dicho en el capítulo 5. Nadie superó a Voltaire y Condorcet en sus respectivas alabanzas del comercio y su base económico-tecnológica. Y lo mismo ha ido ocurriendo en los años siguientes hasta esta segunda mitad del siglo XX. Las únicas excepciones en esta tendencia mayoritaria han sido las de quienes creían que la edad de oro no estaba en el futuro sino en los inicios de la vida de la humanidad, para los cuales todos los adelantos económicos y tecnológicos han sido siempre símbolos de decadencia moral y social.

En la segunda mitad del siglo XX la situación es diferente. En sectores cada vez más amplios de la sociedad occidental y sobre todo norteamericana, hay un desencanto y hasta una hostilidad abierta en relación con el crecimiento económico. Se ha difundido ampliamente el temor de que tanto nosotros como nuestro planeta estemos condenados al desastre a no ser que seamos capaces de frenar el crecimiento, a no ser que reduzcamos nuestra utilización de los combustibles y los minerales, a no ser que renunciemos a la energía nuclear, a no ser que declaremos eco-sistemas intangibles enormes porciones de tierra y mar, etcétera. La sociedad humana siempre ha vivido rodeada de predicciones de desastre, pero el tipo y la cantidad de predicciones pesimistas que se dan ahora en Occidente no tienen precedentes. El atractivo que ejerce lo que John Stuart Mill llamaba «estado estacionario» es cada vez mayor. El hombre que ha criticado las ventajas del crecimiento económico y su impacto en la moral y la sociedad con más intensidad y éxito entre su público ha sido E. J. Mishan. Mishan es un experto en economía que lleva trabajando en esta disciplina científica desde hace más de veinticinco años. Hace una década su libro *The Costs of Economic Growth* (Los costos del crecimiento económico) decía que el esfuerzo continuado por conseguir un crecimiento económico basado en las innovaciones tecnológicas tendrá probablemente unos efectos tan negativos en nuestro medio ambiente físico que la calidad de la vida tendrá por fuerza que reducirse.

En su obra más reciente, *The Economic Growth Debate* (La polémica sobre el crecimiento económico), Mishan lleva sus argumentaciones todavía más lejos. En este libro hace una detallada lista de los criterios con que valoramos lo que llamamos una vida agradable. Entre estos criterios, dice Mishan, destacan por un lado los de la comida, la salud, la seguridad y la vivienda, pero también, por otro, los de familia, religión, tradición y costumbre. Para la vida del hombre es imprescindible una estabilidad de la moral o de un código moral, cualquiera sea, y una serie de formas primarias de relación: la amistad, el amor, la ayuda mutua, etcétera. Pues bien, en una serie de capítulos que muestran la falta de armonía entre la búsqueda del crecimiento económico y estos valores morales y sociales, Mishan llega al extremo de declarar que incluso la legitimidad, y en consecuencia la fuerza, de nuestras instituciones más vitales, está siendo minada por los elementos tecnológicos del crecimiento económico. Mishan concluye que si se continúa la línea de expansión industrial de los dos últimos siglos, el resultado será una lenta pero inexorable desintegración del orden social y un colapso de las disciplinas y autoridades del sistema social,

cuya consecuencia será que los individuos se encontrarán sumidos en un vacío social y moral que lo más probable es que sea llenado por el Estado totalitario. Mishan está convencido de que la decadencia histórica es una realidad que empezó en la época de la Ilustración, continuó durante el siglo XIX de forma acelerada y prosigue su marcha hoy en día a un ritmo cada vez más rápido. Mishan señala que la causa de esta decadencia es precisamente el crecimiento económico tan querido por los hombres durante esta época como fuente de progreso social, moral y cultural.

En otra obra que ha sido muy leída y discutida, *Social Limits of Growth* (Los límites sociales del crecimiento), Fred Hirsch llega a una conclusión análoga. Afirma que los valores morales sobre los que se ha basado el sistema capitalista están siendo sometidos a un proceso visible y significativo de erosión. Aunque tanto el análisis clásico como el marxista afirman que el capitalismo se asienta sobre el egoísmo individual y su expresión en el mercado, de hecho, dice Hirsch, un análisis más preciso revela que lo que solía calificarse superficialmente de «egoísmo» era en realidad mucho más que eso, tanto al principio del nacimiento de la economía de mercado como en toda su historia posterior. Es cierto que siempre ha contado el elemento del egoísmo, pero estaba acompañado de forma inseparable por las restricciones que imponían a ese egoísmo los criterios morales y religiosos que tanta influencia ejercían sobre las decisiones. El *homo economicus* era en realidad un ser impulsado o frenado por unas consideraciones nada económicas que formaban parte esencial de la vida de Occidente. Pero estos valores morales y espirituales han ido debilitándose. Esta es la predicción que, como se recordará, hizo Max Weber cuando habló de la «jaula de hierro» en su libro *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo). Por su parte Joseph Schumpeter, en su clásico *Capitalism, Socialism and Democracy* (Capitalismo, socialismo y democracia), de 1942, dijo algo parecido y afirmó que la lenta pero inexorable decadencia del capitalismo era consecuencia del derrumbamiento de los sostenes sociales y morales precapitalistas.

Sea cual fuere la validez de las tesis de Hirsch, su forma de analizar los hechos es muy nueva. Los economistas interesados en el tema del crecimiento pasaron muchos años sin prestar la menor atención a los fundamentos *morales* del crecimiento y la prosperidad. «Las virtudes sociales basadas en la fe religiosa son, entre otras: la sinceridad, la confianza, la aceptación, la moderación, la aceptación de los compromisos». Todas estas virtudes han sido, según Hirsch, elementos indispensables del espíritu capitalista. Lo que solemos llamar mercado libre, argumenta Hirsch, tiene muchas más vinculaciones con las coerciones morales y religiosas que la economía feudal. Lo que ha ocurrido posteriormente es que, en lugar de celebrar estos elementos básicos y esenciales, nos hemos dedicado a alabar únicamente al individuo y su supuestamente beneficioso egoísmo, con lo que al final hemos acabado debilitando y prácticamente destruyendo los valores morales imprescindibles.

Otro elemento que según Hirsch afecta también inevitablemente el crecimiento económico es el creciente desapego con que tratamos los bienes producidos por la economía industrializada, que también se manifiesta a veces en forma de desinterés. La clave de esta cuestión no son tanto los bienes materiales en general como los bienes que Hirsch llama «de posición». Como señala Hirsch, nuestro goce de los bienes que, como la comida, la casa y el vestido, disfruta todo el mundo, no se ve afectado por el hecho de que efectivamente también los demás ciudadanos los puedan disfrutar. En cambio, la situación de otro tipo de bienes queda instantánea y profundamente afectada por el hecho de que no sólo nosotros sino también otros puedan disfrutarlos. Baste citar el ejemplo de una autopista sobrecargada de tráfico. Como sugiere Hirsch, este último tipo de bienes «de posición» pueden ser no solamente materiales sino también intelectuales. Cuando uno consigue un diploma de esos que todo el mundo puede tener, ¿puede sentir una gran satisfacción por el hecho de haberlo conseguido?

Hirsch concluye diciendo que en nuestros días, debido al crecimiento económico, el número de bienes «de posición» aumenta constantemente. Podría decirse que el deseo de poseer esta clase de bienes fue lo que impulsaba primordialmente la ética del trabajo o el espíritu capita-

lista desde su nacimiento. Pero al proliferar y perder por tanto el atractivo que podrían tener para el trabajador-consumidor medio, desaparece en un alto grado un importante incentivo del deseo de trabajar y ahorrar. Debido al atractivo cada vez menor de los bienes «de posición», dice Hirsch, los hombres caen en el cebo del dinero considerado como un bien en sí mismo. Mientras que para nuestros antepasados el dinero era sólo un medio para obtener bienes materiales y «de posición», para nosotros se ha convertido en un fin. Y, como han señalado varios sociólogos, el «vínculo del dinero» como lo llamaba Carlyle, no basta para cimentar una sociedad. A diferencia de la propiedad, el dinero atomiza la población, dando a cada individuo un sentido de seguridad individual que le permite abandonar las relaciones vinculantes con otros individuos.

Otra de las cuestiones íntimamente relacionadas con la desilusión que en general se siente respecto al crecimiento económico es la del miedo a la escasez, al agotamiento de los recursos de los continentes, los mares y la atmósfera de los que depende el crecimiento económico. Hay que recordar que uno de los presupuestos básicos de la idea moderna de progreso es la fe en el carácter invariable de la naturaleza, de que la naturaleza será mañana igual a como es hoy, y como fue ayer. Dentro de naturaleza se entiende también la naturaleza *humana*, al menos en la opinión de los defensores de los Modernos en la batalla de los Antiguos y los Modernos en el siglo XVII. Decían los Modernos que la naturaleza humana era tan productiva hoy como lo había sido en tiempos de Sófocles o Esquilo. Confiados en esta invariabilidad de la naturaleza, los Modernos decían alegremente que el presente tenía que ser superior al pasado puesto que contaba con todos los conocimientos acumulados a lo largo de los siglos.

Pero durante el siglo XX, y en un grado creciente, se ha difundido la idea obsesiva de la escasez: dada la innegablemente prodigiosa utilización actual de nuestros recursos —la tierra, el agua, el aire, los minerales, combustibles, alimentos— y dada también la caprichosa destrucción, sobre todo en los Estados Unidos, de lo que producimos pero que no necesitamos un determinado día, semana, mes o año, es posible que muy pronto nos encontremos en una situación en la que nos faltarán los recursos suficientes para la vida. Sé que no hay coincidencia en las diversas opiniones de los científicos a este respecto. Algunos, como Vassili Leontieff, han llegado a la conclusión de que hay en general suficientes recursos como para que los hombres sigan bien abastecidos durante mucho tiempo. Pero leyendo el informe del profesor Leontieff detenidamente se llega a la conclusión de que en su opinión, para que el mundo pueda seguir disfrutando de esta abundancia, sería necesaria una planificación y distribución política de los recursos, unas alianzas políticas entre naciones para pactar esos controles, y la creación de agencias mundiales que los administraran. Y todo ello a una escala que ni siquiera los más optimistas pueden ver como realizable.

Estrechamente vinculado al temor a la escasez está el temor por el deterioro de nuestro ambiente en el sentido más amplio de la palabra: tanto físico como social. El reciente libro de Talbot Page *Conservation and Economic Efficiency* (Conservación y eficacia económica) tiene que producir un impacto traumático en muchos de sus lectores. Sus estadísticas sobre la prodigalidad de los Estados Unidos (que es el país del mundo que más perjudica el ambiente, y también el más poderoso e influyente) para con recursos escasos y no renovables son francamente sombrías. Como lo son también las conclusiones que presenta al final del libro en relación con los problemas en la búsqueda de *criterios* para medir el tiempo necesario para que tales o cuales recursos se agoten completamente. El libro de Page no hace sino aumentar la desconfianza que merecen los modelos sobre el consumo futuro que tanto utilizan los expertos en econometría que tratan de predecir las relaciones entre los consumidores individuales, los estándares de vida, las nociones éticas y los recursos naturales.

Pero supongamos por un momento que a finales de siglo se demostrara que todas estas previsiones pesimistas sobre los recursos naturales eran infundadas. Una vez más no tratamos de la realidad sino de la percepción de la realidad. Por primera vez en más de dos milenios, hay actualmente suficientes intelectuales convencidos de lo de-

sesperados que son nuestros problemas de recursos como para que sus ideas trasciendan este círculo y hayan podido calar muy hondo en una gran masa de personas que, cualquiera sea la realidad, creen que no hay motivo para conservar la esperanza de que el futuro es prometedor.

La situación ya sería bastante mala para la fe en el progreso si se redujera al tipo de problemas y temores que acabamos de reseñar brevemente. Pero no es sólo esto. Si en realidad estamos avanzando hacia una Era de la Escasez, o si la creencia de que este es el futuro que nos espera se difunde y acaba llegando a penetrar en la mente de un número suficiente de gobernantes de las diversas naciones de la tierra, no es difícil prever que, a la luz de lo ocurrido en la historia, a la luz de las guerras libradas en nombre de la búsqueda de más amplios recursos, las actuales tensiones internacionales seguirán agravándose hasta crear una situación que podría desembocar en una guerra. La modernización —que durante tanto tiempo ha sido considerada ventajosa por los intelectuales occidentales en general— ya ha manifestado en el Tercer Mundo unos efectos que hacen pensar que aunque estos países no hayan llegado todavía a una completa occidentalización de su tecnología, su armamento y sus aspiraciones, han avanzado lo suficiente en este terreno como para sentirse tan apremiados como los países occidentales en la búsqueda de los minerales y los recursos vitales para la economía. Creo que entre los hombres que hace aproximadamente una generación apoyaban la modernización del Tercer Mundo, no había muchos que fueran conscientes de que esta modernización crearía, como ha ocurrido, una economía mundial basada en unas relaciones cada vez más delicadas, complejas y hasta a veces invisibles, que han tenido un gran impacto en los seres humanos y que, por desgracia, no hay nadie hasta ahora que haya sido capaz de decir cómo deben ser administradas para su funcionamiento adecuado y fructífero. Lo que estamos empezando a oír decir es que los recursos de la tierra, el cielo y los mares eran suficientes para sostener el consumo de recursos de unas pocas naciones «modernizadas» pero que no lo son para sostener el consumo del gran número de países que actualmente tratan febrilmente de «modernizarse». Una transformación universal de esta

magnitud jamás podrá llegar a ser bien administrada, dicen estos profetas del desastre. No es preciso que busquemos muchos ejemplos de esta actitud teórica.

Para comprobar lo extendida que está esta mentalidad en los Estados Unidos basta repasar un largo artículo publicado en el número de su bicentenario por la revista *The Economist* (el 25 de octubre de 1975) y firmado por su vice-director Norman Mcrae. Basándose en los datos e impresiones recogidos durante un viaje de casi un año por los Estados Unidos, Mcrae hizo un informe que distaba mucho de ser optimista. Decía este periodista que, al igual que los británicos habían mantenido el «liderazgo mundial» de 1776 a 1876, los norteamericanos lo mantuvieron de 1876 a 1976. Pero la influencia norteamericana ha llegado a su cota más alta y las perspectivas futuras son de signo contrario. En vísperas de 1976, escribió Mcrae, «los norteamericanos muestran los mismos síntomas de pérdida de dinamismo que mostraron los británicos al terminar su siglo de dominio en 1876». Las razones que cita Mcrae pueden ser incluidas en este apartado que dedico al tema del crecimiento económico. Haré una breve lista de las principales: el fabianismo norteamericano, y la adopción de «muchas de las costumbres *snob* de la clase alta que frenaron el dinamismo económico británico... como el paternalismo contra los negocios, la glorificación de los guardabosques...»; la traición de los funcionarios: «en las universidades de Estados Unidos crece un culto del estancamiento que se enseña a unos muchachos idealistas como si estar en contra del crecimiento fuera una filosofía moral o incluso una religión de elevadísimos valores»; «el retraimiento de Mr. Edison», es decir la burocratización de la tecnología y las empresas; y por fin, lo que Mcrae llama «el monstruo soñador»: «Estados Unidos tiene el sistema de gobierno adecuado para administrar una sociedad de libre empresa; pero que no es capaz de hacer frente al sistema —socialista en un tercio de sus actividades— actualmente en vigor». Mcrae también habla de otras causas, como la deificación del movimiento ecológico por parte de la clase media en un momento en que si hay que seguir los dictados de este movimiento habrá que aceptar un descenso drástico del nivel de vida y un descenso de la productividad industrial y los ade-

lantos tecnológicos. Pero terminaré con la conclusión del artículo de Mcrae:

> Hay tres interrogantes fundamentales. El primero es si Estados Unidos seguirá creyendo o no en el crecimiento económico. Si deja de creer en él, medio mundo pasará hambre, y quizás este medio mundo nos haga reventar.
>
> El segundo es si Estados Unidos tiene que empezar a creer en una democracia de participación de los productores en la fábrica y la política, o en una amplia e informada participación de los consumidores tanto en un terreno como en el otro. Pido a Dios que elija el segundo camino.
>
> En tercer lugar, ¿seguirá ondeando la bandera de las estrellas y las franjas en todo el mundo libre? Las estrellas siguen brillando hoy, pero no hay ningún extranjero avisado que hoy en día esté muy dispuesto a fiarse de la orden que dio George Washington en abril de 1777: «Que esta noche sólo hagan la guardia los que sean auténticos norteamericanos».

LA DEGRADACIÓN DEL SABER

De los desafíos lanzados contra la idea de progreso en nuestros días no hay ninguno tan letal como la pérdida de prestigio del saber y los intelectuales. Me refiero al saber propio de los eruditos, los científicos, los historiadores, los filósofos, los tecnólogos y demás especialistas cuya función primordial consiste en conseguir que adelanten nuestros conocimientos sobre el cosmos, la sociedad y el hombre, y no a los saberes que poseen todos los seres vivos y que se limitan al campo de las costumbres y técnicas que usamos en la vida corriente.

Como hemos visto, la idea de progreso nació de la fascinación que sentían los griegos antiguos por el fenómeno del saber, de la conciencia que adquirieron de que este saber era producto del esfuerzo acumulado, lento y continuo de los hombres del pasado. En esta concepción griega y romana había una base de profunda fe en el conocimiento objetivo. Como se recordará, al surgir el cristianismo se creó una segunda dimensión de la idea de progreso, dirigida más bien hacia la obtención de mejoras morales y espirituales. Pero no por ello la noción greco-

rromana basada en el avance de los conocimientos, en el avance del mundo y la sociedad, hubo de ser rechazada por los Padres de la Iglesia. Durante toda la historia del cristianismo siempre se observa un gran aprecio por esta clase de conocimiento, tanto durante la Edad Media como en la época de la revolución puritana del siglo XVII, cuando la contribución de Isaac Newton o Robert Boyle a la comprensión de las leyes de la naturaleza era considerada como un paso adelante en el camino hacia la consecución de la edad de oro en la tierra.

Tampoco perdió intensidad esta corriente en los años de la Ilustración, a lo largo de todo el siglo XIX o en la primera mitad del XX. La categoría que tenía el científico en Europa occidental desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX era muy superior a la que tuvo el universitario medieval o el erudito renacentista. Aunque en Estados Unidos la posición social del científico no era tan elevada como en Europa, no por ello estaba mal considerado, sino todo lo contrario. Para demostrarlo basta recordar la asombrosa rapidez con que fueron creándose no sólo escuelas públicas y privadas sino también colegios universitarios en los Estados Unidos durante el siglo XIX. Pero en nuestra época el erudito y el científico, y sus obras, no gozan del respeto —ni del auto-respeto— de que gozaron a lo largo del desarrollo de la civilización occidental.

No hace falta remontarse muy atrás para encontrar huellas de esta tradición de prestigio de los hombres del saber. En la misma década de los cincuenta todo el mundo hubiese considerado absurdo que alguien afirmara que los científicos no sólo perderían gran parte de la estima popular sino que acabarían asediados por sus propias dudas acerca del valor de su trabajo para la sociedad y de su capacidad de seguir extendiendo los límites del conocimiento. Pero lo cierto es que en nuestros días hay muchos científicos que dudan seriamente que la ciencia pueda avanzar mucho más en la adquisición de nuevos conocimientos, y que valga la pena —social y psicológicamente— llegar a adquirir tales conocimientos.

En su reciente libro *Scientific Knowledge and its Social Problems* (El conocimiento científico y sus problemas sociales), Jerome Ravetz estudia la actual mentalidad de

los científicos. Según sus investigaciones, el cambio de estructura del campo científico —provocado por la aparición de un número ingente de científicos y por la creciente burocratización de la ciencia— ha afectado profunda y negativamente la moral, el impulso creador y el aprecio de sí mismos de la mayoría de los científicos norteamericanos.

La revista *Daedalus* dedicó todo el número de primavera de 1978 a artículos científicos sobre el tema «*The Limits of Scientific Inquiry*» (Los límites de la investigación científica). En su introducción Robert Morison hace una lista de las tendencias a las que me estoy refiriendo. Según su artículo, las características principales de lo que él llama «esta nueva ansiedad» son: 1) El daño que puede causar a los individuos la mera búsqueda de conocimientos; 2) la preocupación por los presuntos efectos perjudiciales que puedan tener las tecnologías que surjan a partir de los nuevos descubrimientos; 3) los riesgos a largo plazo para nuestra actual forma de vivir de algunos hallazgos, por ejemplo en los campos de la genética o de los cambios climatológicos; 4) la posible desestabilización del concepto del hombre que podría resultar de algunos adelantos en determinadas ciencias; y 5) la aparición de sentimientos de profunda ansiedad en relación con las posibles limitaciones y bases del conocimiento científico. El profesor Morison termina diciendo:

> Finalmente, vale la pena señalar que esta inquietud en relación con la ciencia marca la cada vez menor estima pública por las figuras que representan la autoridad en todos los campos, y pone de relieve que la gente recela de los científicos no sólo por ser autoridades por derecho propio en sus respectivos campos, sino también porque los científicos como conjunto han quedado identificados con la estructura general de poder, la cual aparece, al menos a los ojos de muchos de nuestros ciudadanos, como despótica y poco digna de confianza. Es posible que estemos siendo testigos de un cambio de papeles entre la ciencia y la religión en relación con la estabilidad del actual sistema político.

El año 1969, el distinguido biólogo molecular Gunther Stent publicó bajo los auspicios del *American Museum of Natural History* un librito imponente y que fue muy leído: *The Coming Golden Age: A View of the End of Progress* (La próxima edad de oro; visión del fin del progreso). La edad de oro del profesor Stent nada tiene que ver con las que han ido apareciendo en este libro. En su opinión la edad de oro será, literalmente, una cultura semejante a la de Polinesia, es decir la cultura en la que pensamos cuando se habla de la edad de oro original, el tipo de sociedad que injustamente suele decirse que defendía Rousseau.

Brevemente, lo que el profesor Stent defiende es que a estas alturas ya empieza a ser patente un desinterés por la ciencia, la tecnología y el crecimiento económico, sobre todo entre los jóvenes nacidos en familias de clase media. Dice el profesor Stent que el mejor ejemplo de esta clase de mentalidad es lo que solemos llamar *hippie* o *beat*. El avance y desarrollo de los países que ahora llamamos «atrasados» acabará conduciendo también en ellos a una desilusión por el progreso, al igual que ahora ocurre en Occidente. Todo el mundo vivirá un deseo cada vez mayor de huir de la ética del trabajo, de las disciplinas de la tecnología y los estigmas de la prosperidad. En un proceso gradual pero firme, habrá cada vez más pueblos que decidirán emprender «el camino hacia la Polinesia», es decir hacia un tipo de sociedad cuyas principales características serán la sencillez, la naturalidad y la tranquilidad. Stent cree que cuando se dé este paso no se perderá ni se dejará atrás toda la tecnología actual, y afirma que en un extremo del espectro social habrá una minoría de hombres que seguirán interesados en la tecnología como fuente de comodidad:

> En el centro del espectro social habrá un tipo para el cual la distinción entre lo real y lo ilusorio conservará sentido. Su prototipo es el *beatnik*, que conservará su interés por el mundo y tratará de obtener satisfacción en los placeres sensuales. Pero al otro extremo del espectro habrá un tipo que no podrá ser empleado en prácticamente nada y para el que la frontera entre lo real y lo imaginado se habrá disuelto en gran medida, y de la que conservará solamente el mínimo imprescindible para asegurar su supervivencia física. Su prototipo es el *hippie*.

En resumen, «creo que la historia de las islas de los Mares del Sur o, más específicamente, de las islas de la

Polinesia, puede servir de paradigma de la evolución general hacia la edad de oro».

Pero hay que leer a fondo el libro de Stent y fijarse en que, en realidad, afirma que el atractivo ejercido por la «polinesiación» del mundo no es resultado de un deseo de huir de las disciplinas y exigencias del *avance* de la cultura y la sociedad, del *progreso* de las artes, las letras y las ciencias, sino que, por el contrario, lo que caracteriza nuestra era, según Stent es, por encima de todo, la decadencia, el estancamiento y la inercia perceptible precisamente en esos campos —tanto en las actividades artísticas como las científicas—. Stent es un hombre de amplia erudición, y argumenta de forma elocuente que en la actualidad la literatura, la música, la pintura, etcétera, están sumidas en una tendencia declinante. Ni que decir tiene que Stent no cae en el tópico de afirmar que esta situación es consecuencia de la excesiva licencia, del libertinaje que reina en el mundo del arte. Stent es mucho más sutil. Empieza afirmando que, efectivamente, la evolución del arte moderno ha estado rodeada de una liberación del artista respecto a los cánones y limitaciones tradicionales de carácter estético. Sin embargo, continúa Stent:

> la llegada del artista a una libertad de expresión casi completa presenta gravísimas dificultades para la apreciación de su obra. La ausencia de cánones reconocibles reduce su acto creador, visto desde la óptica del espectador o lector, casi al puro azar. Dicho de otra manera, la evolución artística por el camino sin retorno de la libertad supone una auto-limitación.

Este alejamiento de la música, la pintura y las demás artes se da también, dice el profesor Stent, en el campo de su propia ciencia, la biología molecular. Su argumentación es demasiado complicada para poder hacer aquí más que un brevísimo resumen. Baste decir que, si bien es posible que en la civilización sumeria la gente, al enfrentarse al descubrimiento de la rueda, creyese que ya no se podía ir más lejos en la carrera de las invenciones, nosotros hemos llegado de hecho a ese estado, es decir, a un momento en el que parece vano seguir progresando en el campo del estudio de la mente humana y el sistema nervioso. En una serie de capítulos Stent describe el progreso que se ha conseguido a lo largo de los últimos cien años, la comprensión cada vez más profunda de fenómenos complejos. Este avance ha pasado por una primera fase «clásica» para pasar luego a las fases «romántica», «dogmática» y «académica», y termina con la actual: «el fin del progreso». En la biología molecular hemos llegado a un punto en el que el único problema que queda por explorar es «la paradoja mente-materia». Stent se pregunta entonces: «¿Es probable que la conciencia, ese atributo peculiar del cerebro, que parece dotar su conjunto de átomos de una conciencia de sí mismo, pueda llegar alguna vez a ser explicada?». Y contesta que no. Partiendo de la frase del físico Bohr y su famosa afirmación de que en último extremo resulta imposible examinar realmente la inteligencia humana porque «el contenido mental queda indefectiblemente alterado cada vez que se concentra la atención en cualquiera de sus características», Stent escribe:

> Esta afirmación supone nada menos que resulta una pérdida de tiempo tratar de encontrar una explicación «molecular» de la conciencia, puesto que los procesos fisiológicos que permiten esta experiencia totalmente íntima degenerarán hasta no ser más que reacciones aparentemente ordinarias, o funcionamientos cotidianos ni más ni menos fascinantes que los que ocurren en el hígado, por ejemplo, antes de llegar al nivel molecular. De modo que, en lo que se refiere al problema de la conciencia, es posible que la búsqueda de su naturaleza física nos esté llevando a los límites de la comprensión humana. Dicho de otro modo, es posible que al final resulte que el cerebro no es capaz, en último análisis, de proporcionarnos algo que lo explique como tal cerebro y matriz de la conciencia.

Pero Stent cree que no es solamente su especialidad científica la que está llegando a sus propios límites. En general, el progreso occidental en los tiempos modernos:

> ha dependido siempre de los esfuerzos del hombre fáustico, cuyos impulsos fundamentales radican en la idea de la voluntad de poder. Pero ahora que el progreso ha llegado a un punto en el que se ha logrado un ambiente de seguridad económica para todos, se ha creado un nuevo *ethos* social que funciona de modo contrario a la transmisión de esa voluntad

de poder a los nuevos hombres durante su infancia, con lo cual el desarrollo del hombre fáustico queda abortado... A partir de este hecho llego a mi primera conclusión respecto al progreso: que por su propia naturaleza, por su misma dependencia de la voluntad de poder, el progreso tiende a auto-limitarse.

Volvamos ahora la vista a otro famoso científico que en los últimos años ha reflexionado sobre el papel de la ciencia en nuestra sociedad, el Dr. Robert L. Sinsheimer, que trata de averiguar qué posibilidades tiene la ciencia de ir más allá de sus actuales niveles de conocimiento teniendo en cuenta que los nuevos descubrimientos que se produzcan redundarán probablemente en perjuicio de la raza humana.

El Dr. Sinsheimer empieza observando una verdad implícita en la filosofía y la ciencia desde los primeros tiempos: «Los esfuerzos científicos se basan en nuestra confianza en que las pruebas científicas y las aventuras tecnológicas no echarán a perder ninguno de los elementos vitales de nuestro medio ambiente ni harán que se hunda nuestro nicho ecológico. Es la fe en que la naturaleza no tiene preparada ninguna trampa explosiva para las especies más incautas».

Hasta ahora esta fe ha quedado justificada y ha sido compensada por los resultados obtenidos en las investigaciones. Pero hay que preguntarse si a partir de ahora podemos permitirnos mantener esta fe, dada la presencia y actuación de manifestaciones científicas que contienen innumerables posibilidades de destrucción para grandes zonas de nuestro planeta, y sobre todo para las indispensables capas de ozono de las que la vida depende.

Durante cuatro siglos la ciencia ha ido ampliando progresivamente nuestros conocimientos y cambiando nuestra forma de ver el mundo. Al mismo tiempo la tecnología ha cambiado nuestra forma de vida y el mundo en el que vivimos.

La mayor parte de la gente está de acuerdo en que la consecuencia neta de estas actividades ha sido beneficiosa. Pero es posible que las condiciones que permitieron unos resultados tan beneficiosos estén cambiando y que ahora nos esperen cosas menos favorables...

¿Es posible que las circunstancias cambien hasta tal punto que lleguen a perder valor los nuevos conocimientos que podamos llegar a adquirir y sea mejor no adquirirlos? ¿No sería prudente hacer una pausa o desacelerar el ritmo de las investigaciones a fin de tener tiempo para reflexionar sobre estas cuestiones? Es posible que no haya respuesta para estas preguntas, es posible que no sean éstas las que deberíamos hacernos, pero en cualquier caso lo que sí está claro es que en 1977 no se pueden contestar invocando a Galileo, a Darwin o a Freud.

El Dr. Sinsheimer destaca tres campos de investigación en los que, según él, es necesario detenerse a pensar antes de seguir adelante: 1) la investigación del fraccionamiento de los isótopos; 2) la búsqueda de medios para establecer contactos con presuntas inteligencias extraterrestres; y 3) las investigaciones sobre el proceso de envejecimiento. El primero porque si se sigue adelante se puede llegar a simplificar tanto el proceso de fabricación de bombas nucleares que el clima de terror que su existencia produce podría llegar a alcanzar magnitudes desproporcionadas. Esto se aplica especialmente a las naciones en las que la tentación de usarlas es mayor que en las que actualmente las poseen, que son naciones muy ricas.

El tema de la investigación del contacto con pueblos remotos y alejados de nuestro planeta también preocupa al Dr. Sinsheimer. Para desarrollar su argumentación pide a los lectores que asuman que los esfuerzos humanos serán compensados algún día con el establecimiento de ese contacto con uno o varios pueblos extraterrestres, y luego se pregunta: ¿será bueno que lleguemos a ese contacto? No, contesta. Al menos no tiene por qué ser necesariamente bueno. «Si existen tales sociedades inteligentes, y si podemos "oírlas", tenemos la casi absoluta seguridad de que nosotros estaremos mucho menos desarrollados tecnológicamente, y seremos claramente inferiores a ellos». ¿Qué impacto tendría tal encuentro para el sistema de valores actual? Sinsheimer nos recuerda que el descubrimiento de Copérnico supuso un grave golpe cultural para el hombre, como lo fue también el de Darwin. El orgullo con que los hombres se contemplaban a sí mismos quedó muy afectado cuando supieron que la Tierra no era el centro de todas las cosas, y también cuando averiguaron que el hombre, lejos de ser *sui generis*, estaba relacionado

genéticamente con el resto de formas de vida de la tierra. El impacto de las culturas avanzadas sobre otras más atrasadas «ha supuesto siempre un desastre para las atrasadas... Las culturas menos avanzadas entran pronto en el camino de lo derivativo y piden de rodillas limosnas tecnológicas a las más avanzadas. ¿Qué pasaría entonces? ¿Cómo afectaría el contacto con unos seres situados en un estadio más avanzado que el nuestro, nuestra tradición esencial de independencia? ¿Nos veríamos reducidos a pordioseros que irían por el cosmos pidiendo limosnas tecnológicas?».

Respecto al peligro que puede representar un posible y hasta probable éxito en las investigaciones sobre el envejecimiento y el presunto control de este proceso, no hace falta, dice Sinsheimer, más que pensar en la juventud. Toda la energía creadora procede prácticamente de la juventud. Un mundo en el que la cantidad de viejos fuera abrumadoramente superior a la de jóvenes sería un mundo marchito desde el punto de vista intelectual y espiritual. Como señala el Dr. Sinsheimer:

> Hay una lógica inexorable. En un mundo finito, si desaparece la muerte desaparecerán los nacimientos. ¿Quién será el último nacido? Si proponemos llevar adelante una investigación de ese tipo debemos ser conscientes de que es posible que se logre el éxito. El impacto que podría tener una importante ampliación de la duración de la vida humana en nuestro orden social, en la forma de vida, las costumbres, y la capacidad del planeta de abastecer a tantos seres humanos, teniendo en cuenta que ya está superpoblado, sería devastador.

De todo lo dicho hasta aquí no hay que deducir que todos o la mayoría de los científicos comparten las opiniones expresadas por Stent y Sinsheimer, aunque es cierto que sus ideas son respetadas por la comunidad científica. Pero es indudable que todos los investigadores de la biología y la medicina o la física nuclear de nuestros días, por poco serios y reflexivos que sean, deben sentir cierta aprensión de vez en cuando al considerar cuáles pueden ser los resultados de los adelantos científicos y tecnológicos. Quedan algunos que todavía se hacen eco del entusiasmo de los siglos XIX y primera mitad del XX. Véase

por ejemplo lo que dice el físico e historiador de la ciencia Gerald Holton:

> Hasta no hace mucho tiempo, la historia de la ciencia creía en el carácter «inexorable» del progreso científico. En 1936 George Sarton afirmó: «La historia de la ciencia es la única que puede ilustrar el progreso de la humanidad. De hecho, el único campo en el que la palabra progreso tiene sentido concreto e indiscutible es el campo de la ciencia». Este tipo de opiniones progresistas son las que han sido atacadas recientemente por los autores de historia y filosofía de la ciencia.

Lo que hemos dicho de las ciencias física y biológica, puede afirmarse también de las ciencias sociales. La distancia cada vez mayor y deprimente que separa las esperanzas que se habían depositado en las ciencias sociales a comienzos de siglo —tanto por parte de los propios científicos como de la sociedad en general—, y la realidad de lo conseguido en estos tres cuartos de siglo, está siendo percibida claramente por un número cada vez mayor de científicos de esta rama. Es evidente y obvio que las contribuciones de las ciencias sociales han sido mínimas, cuando no contraproducentes, y que en gran parte de los proyectos de reforma creados por los científicos y aplicados por los gobiernos, el resultado no ha sido beneficioso sino perjudicial en conjunto. Esta afirmación es válida en general para las diversas «guerras» lanzadas por los sociólogos contra la pobreza, la discriminación racial, el problema de la vivienda, el de los barrios bajos o el de la criminalidad.

Y no olvidemos lo que les ha pasado a los propios científicos sociales durante las últimas décadas. Hasta comienzos de la década de los cincuenta había una importantísima tendencia de los estudiosos de las ciencias sociales por convertir sus diversas especialidades en ramas cada vez más científicas, gracias a la aplicación a sus estudios del principio de empezar a trabajar partiendo de los datos para sólo luego establecer hipótesis. En todos los congresos de cualquiera de las ramas de las ciencias sociales era perceptible este interés por llevar el método hacia formas lo más objetivas posible tanto en el estudio de la sociedad en general como en el de sus instituciones y valores.

Hoy prevalece en cambio un tipo de ciencia social muy diferente. Sigue existiendo la raza de la que acabo de hablar —sobre todo en el campo de la economía— pero la que prevalece es otra muy diferente; para los miembros de la nueva raza de especialistas en ciencias sociales la objetividad es una simple ilusión, o un propósito que les resulta repulsivo. En general se vuelve a la tendencia subjetivista, según la cual toda auténtica sabiduría empieza por el conocimiento y estudio de uno mismo. Por otro lado, también ha aumentado mucho el número de los que opinan que la verdadera finalidad de las ciencias sociales no es el análisis y la observación sino la acción social directa.

La confianza que tenía la gente en general respecto a la ciencia, tanto en sus ramas físicas como en sus especialidades sociales, se ha reducido considerablemente en las últimas décadas. Y no es que se niegue el reconocimiento a los logros obtenidos por las ciencias, sobre todo las físicas, biológicas y la medicina y farmacia, sino que, en primer lugar, los objetivos alcanzados están muy lejos de ser lo que la ciencia había prometido y garantizado desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Las esperanzas de los propios científicos y de quienes difundían sus ideas a las grandes masas de ciudadanos produjeron una inflación de expectativas. En segundo lugar, el destacadísimo papel de los científicos en la sociedad, el hecho de que hayan ocupado una posición muy visible, ha hecho que salieran a la luz pública las interminables polémicas, desacuerdos en el diagnóstico y la valoración, y demás disensiones estridentes e incluso reñidas (sobre todo cuando tenían relación con ideologías políticas y sociales), mientras que por otro lado se anunciaba públicamente la orientación política de cada uno de los científicos y sus actitudes frente a tal o cual problema. En conjunto, todos estos hechos han reducido el respeto con que se contemplaba a los científicos, cuya posición social está perdiendo categoría de acuerdo con un proceso similar al que padeció la jerarquía eclesiástica en el siglo XIX. Al desaparecer poco a poco la confianza en el científico, también se ha venido abajo la confianza en la propia ciencia. Y ¿cómo puede haber ningún tipo de fe en el progreso del saber y en el progreso de la civilización —entendido como resultado del aumento de los conocimientos— si casi ha desaparecido la confianza que se tenía en el saber?

Quiero referirme por fin a un último signo del desprestigio de la razón y el conocimiento en nuestra época: la rápida difusión del interés por el pensamiento religioso exótico, por el ocultismo, y por las innumerables formas de comunicación que repudian lo racional y se basan únicamente en los planos afectivo, emotivo e incluso físico. Pero el fenómeno más notable, al menos por la escala en la que se está dando, es la pasión por el propio yo, por los impulsos declaradamente egocéntricos y hedonistas. Hace sólo un par de décadas, todas estas tendencias eran campo exclusivo de la minoría contracultural, y no parecía que pudieran llegar a afectar, como de hecho ha ocurrido, amplios sectores de la población. Se decía hace años que lo que hoy era contracultura mañana sería parte de lo establecido. Y lo cierto es que hay tantos ejemplos de que así ha sido que ya no hay motivos para creer que quienes lo decían y lo siguen diciendo estaban exagerando. Por fin, debemos recordar que el año 2000 se ha convertido para muchos, sobre todo para los estudiantes de las universidades y las escuelas, en símbolo de un antimilenio. No se cree que el año 2000 vaya a reservarnos la llegada de una edad de oro como las que profetizaban Joachim de Fiore o los puritanos del siglo XVII, sino que supondrá la destrucción del mundo debido a una catástrofe natural o provocada por el hombre mismo. Y ahora ni siquiera se sueña ya en una eternidad espiritual en la vida de ultratumba.

Es evidente que la idea de progreso apenas si puede sobrevivir en una civilización tan afectada como la nuestra por el irracionalismo y el solipsismo. En un artículo lleno de elocuencia, George Steiner ha hecho recientemente un resumen de la situación occidental:

> En Europa y los Estados Unidos hay un número de astrólogos registrados oficialmente que es tres veces superior al número de químicos y físicos. Toda una serie de charlatanes, sonrientes unos, sombríos otros, van vendiendo por ahí millones de ejemplares de libros que hablan de las visitas de seres extraterrestres...
>
> Los guerreros galácticos drogan las imaginaciones, y la especie humana, agotada, asustada ante la perspectiva de futu-

ras guerras apocalípticas y gravísimos riesgos de hambre, mira hacia el cielo, fascinada por los modelos de futuro científico y tecnológico, con la esperanza de que unos platillos volantes le proporcionen paz y seguridad.

Y cuando Occidente deja de mirar al cielo, dirige su vista hacia Asia. O, mejor dicho, a un Asia completamente *kitsch*.

Los hijos de Krishna bailotean por las aceras de nuestras calles... La mendacidad del Zen y de unas meditaciones de feria, o de nirvanas prefabricados... han llegado a convertirse en grandes negocios. Los tantras de neón lanzan sus destellos desde los paseos de San Francisco y Chelsea...

Y los narcóticos y horóscopos, los hombrecillos de orejas en punta y los gurús de margarina, las tristes intimidaciones de los grupos y el viaje a Katmandú, la caja del orgón y la nauseabunda y millonaria industria del satanismo cinematográfico, televisivo y de las revistas, viven y se alimentan de la misma sed, de las mismas soledades, de los mismos desconciertos.

¿Puede haber progreso o fe en el progreso en estas circunstancias? La inteligencia se tambalea ante tal perspectiva.

EL SUDARIO DEL TEDIO

Apenas podemos esperar que haya fe o interés por el progreso en una civilización en la que hay capas cada vez más amplias de población envueltas en el sudario del tedio. La gente está aburrida del mundo, del Estado, de la sociedad y de sí misma. El tedio no es una afección nueva en la historia. Cuenta la leyenda que Alejandro el Grande sucumbió a él cuando ya no le quedó ningún mundo que conquistar. Suetonio y otros historiadores del Imperio Romano nos han transmitido retratos de emperadores, aristócratas y plutócratas que cayeron víctimas de esta enfermedad y trataron de encontrar remedio en el libertinaje. La aristocracia aburrida es un elemento presente en la historia de la Europa moderna. Y es posible que en el siglo XIX hubiera algunos norteamericanos que se sentían aburridos.

Pero hasta nuestros días el aburrimiento había sido siempre cosa de minorías, un problema de los pequeños grupos que gozaban del ocio pero carecían de la capacidad psicológica de disfrutarlo como no fuera con enormes dosis de emociones y diversiones. La abrumadora mayoría de la gente, forzada a trabajar en la lucha por la existencia, no tenía ni tiempo para aburrirse.

Pero el siglo XX ha traído, para un número creciente de personas, lo que Denis Gabor llamó, en su libro *Inventing the Future* (Inventar el futuro), «la era del ocio». Esta era tiene muchos elementos: la reducción de la semana laboral, la ampliación de las vacaciones y fiestas, el adelanto de la edad de retiro, el aumento de la longevidad, las ayudas de la seguridad social, el paro juvenil, el aumento del número de ricos que se niegan a participar política o económicamente en la vida social, etcétera. Lo que comparten todos estos diversísimos grupos de personas es tiempo libre; mucho más tiempo libre del que habían disfrutado los hombres en toda la historia. Incluso en Roma, que tenía una clase dominante dedicada al ocio y una clase también desocupada que dependía para su diversión y subsistencia de la gratuidad del «pan y el circo», las cifras de los ociosos eran incomparablemente más reducidas que en nuestros días.

Tocqueville y Schopenhauer afirmaron que era muy probable que uno de los precios que habría que pagar por la democracia igualitaria-humanitaria fuera el aburrimiento. A Tocqueville le asombraba la «inquietud de los prósperos» franceses y norteamericanos. Los franceses, comentaba Tocqueville, solían recurrir al suicidio, mientras que en los Estados Unidos esta situación acostumbraba a desembocar en la locura. Tocqueville creía que los futuros ciudadanos de las democracias serían víctimas de la reducción de la diversidad cultural, la desaparición de las «grandes ambiciones», la homogeneización de las masas y la ulterior aparición de un despotismo que acabaría aniquilando los deseos de vivir y trabajar. Otros fenómenos que impresionaron también a Tocqueville fueron los de dos grandes y muy diferentes formas de huir de la apatía y el aburrimiento: por un lado, el materialismo hedónico de los ricos; por otro, una «espiritualidad fanática» que permitía cortar todos los lazos que unen al presente. Schopenhauer por su parte dudaba de que ningún gobierno

fuera capaz de resolver los problemas sociales propios de la sociedad moderna, pero también declaraba que «aunque se pudieran suprimir estos males, el aburrimiento ocuparía su lugar».

Al contemplar la actual sociedad occidental parecen confirmarse las previsiones de Tocqueville y Schopenhauer. Denis Gabor habla del «trilema» al que se enfrenta actualmente la humanidad: la posibilidad de una guerra nuclear, la superpoblación de la tierra, y por fin la aparición de la «era del ocio». Es indudable, dice Gabor, que conseguiremos sobrevivir a las dos primeras amenazas. Aunque hubiera una guerra nuclear que exterminara las nueve décimas partes de la humanidad, los supervivientes podrían realizar adelantos rápidamente y reconstruir al menos buena parte de la civilización. Por otro lado, frente al problema de la superpoblación es posible tanto que los hombres aprendan a adaptarse al hecho por medio de la adaptación transmitida genéticamente, como que luchen contra este fenómeno con una fuerte reducción de la tasa de nacimientos.

Pero el problema del ocio, dice Gabor, es muy diferente. No hay nada en nuestra evolución física y social que nos haya preparado para el ocio. Y no es extraño que sea así ya que hasta hace bien poco la lucha por la existencia apenas si dejaba tiempo libre. Aunque algunos individuos vayan aprendiendo a enfrentarse al problema del ocio, a la mayoría no les ocurre así. Gabor sugiere que se adopten unos planes de condicionamiento que, si fueran seguidos durante varias generaciones, podría compensar la herencia neurológica que nos han legado millones de años de existencia del hombre sobre la tierra. Pero sus propuestas no resultan convincentes. La frase del filósofo C. E. M. Joad que cita el propio Gabor viene muy a cuento en este contexto: «El trabajo es la única de las ocupaciones inventadas hasta ahora que la humanidad soporta en grandes dosis». Los refraneros de todos los pueblos de la tierra están llenos de advertencias contra los problemas de quienes se encuentran sin nada que hacer.

Sólo los irreflexivos pueden dejar de notar el carácter de los comportamientos resultantes del aburrimiento. La violencia como un fin en sí misma empieza a difundirse tanto en nuestras calles como en nuestros hogares. Para la mayoría de los que inician los actos violentos, el impulso principal es el sadismo, el sadismo que se deriva de lo insoportable que resulta el tedio. Pero todavía es más importante el fenómeno de la violencia vicaria: en las películas, los programas de televisión, los deportes de masas (en los que, como sabemos, la agresión toma cada vez más importancia debido al deseo de violencia de los espectadores); en las drogas, cuyo consumo aumenta tanto en cantidad como en la intensidad de la narcosis buscada; en la difusión de formas orgiásticas y perversas de la sexualidad; en la inundación de pornografía que soportamos; en el repentino interés por el ocultismo y lo exótico; en el hundimiento de los principios y valores de la clase media, que ahora son objeto de burla o desprecio; y, a consecuencia de todo esto, en la inconfundible aunque callada ansia de que llegue un redentor secular, un César, un Napoleón y hasta un Hitler o un Stalin. *Cualquier* cosa que permita liberar el yo del aburrimiento que sienten los hombres ante la política, la cultura e incluso la propia vida.

Harlow Shapley, eminente científico de la Universidad de Harvard, hizo hace dos o tres décadas una lista de los cinco males que en su opinión tenían más probabilidades de acabar destruyendo nuestra civilización. En su lista el tedio aparecía en tercer lugar, después de la guerra nuclear y la superpoblación, y seguido por las catástrofes climáticas o topográficas y alguna peste invencible. Se recordará que en *Brave New World* Aldous Huxley, consciente del aburrimiento que puede esperarse del mundo utópico, concibió la droga Soma, último gran invento tecnológico, que se distribuía gratuitamente a todos los que se sintieran aburridos y ansiosos al no saber qué hacer en sus largas horas de ocio. En cambio Orwell, en *1984*, no creyó necesario más que el suministro de enormes dosis de ginebra para curar los males del aburrimiento que padecían las masas y para sofocar posibles intentos de rebelión. En su libro *1985*, Anthony Burgess ha mostrado recientemente que el futuro puede ser incluso mucho peor, pues tiene sobre Orwell la ventaja de haber vivido las dos últimas décadas.

No hemos llegado todavía a estos extremos, y quizás no lleguemos nunca. Pero nos hemos acercado bastante. Dejando a un lado la neurología y la psicología del aburri-

miento, este estado social ha producido una indiferencia generalizada respecto a los valores, objetivos, libertades y responsabilidades tradicionales. El presente es un mundo de cosas absurdas que no llaman la atención y que están empapadas de demonismo. Tampoco el pasado o el futuro interesan a nadie. Lo que importa es lo que entra en el marco del Yo: sus sufrimientos y su deseo de acabar con los sufrimientos. Como escribió G. K. Chesterton, a quien parafraseo, cuando se deja de creer en Dios ya no se puede creer en nada, y el problema más grave es que entonces se pude creer en cualquier cosa.

Es evidente que en estas circunstancias es imposible que exista fe o interés por el progreso.

EPILOGO: EL PROGRESO Y LA PROVIDENCIA

¿Qué futuro tiene en Occidente la idea de progreso? Para contestar esta pregunta hace falta antes contestar otra: ¿qué futuro tiene en Occidente el judeo-cristianismo? Porque es evidente que, a lo largo de toda su historia, la idea de progreso ha estado siempre estrechamente vinculada a la religión o a teorías intelectuales derivadas de la religión.

Los griegos, incluso durante su era del racionalismo, no abandonaron nunca la fe en sus dioses, como muestran de forma palpable las declaraciones sobre el progreso hechas por Hesíodo, Esquilo, Platón, y otros. Lo mismo puede decirse en general de los romanos. Luego, con la aparición del cristianismo, que unió el pensamiento judaico con el griego, la idea de progreso alcanzó la forma y el contenido que fueron transmitidos al mundo moderno: la visión del avance necesario de toda la humanidad en un proceso gradual, por etapas, que arrancó en un remoto pasado primitivo para dirigirse inexorablemente hacia un lejano y glorioso futuro, de acuerdo con el plan inicial trazado por la Providencia. Esta visión culminó, dentro de la época cristiana, en la floración artística y científica del movimiento puritano del siglo XVII.

Incluso durante el Siglo de las Luces, con la excepción

de Condorcet y algunos otros, la idea de progreso siguió estrecha y profundamente vinculada al cristianismo, como puede comprobarse en la obra de Lessing, Kant, Herder, Priestley y otros muchos. Lo mismo ocurre en el siglo XIX. Aunque Marx trabajara desde una perspectiva laica, hubo muchísimos pensadores que, sin dejar de profetizar el progreso, basaron sus ideas en el cristianismo o en algún tipo de base religiosa que lo sustituía. Los textos de la madurez de Saint-Simon y de Comte, dos autores importantísimos de la historia de la idea de progreso, dan testimonio de lo que afirmo. Incluso John Stuart Mill, que aparentemente fue un ateo casi toda su vida, acabó declarando en sus últimos años que el cristianismo era tan indispensable para el progreso como para el orden social. Spencer se burlaba del ateísmo y decía que la Primera Causa era de esencia divina. Y aunque Marx repudiase de todas las religiones, su Dialéctica tiene un origen que se remonta a San Agustín, y cumple en el sistema marxista un papel francamente providencial. En resumen, es evidente que desde Hesíodo hasta Toynbee, Schweitzer y Teilhard de Chardin, siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso.

Nuestro siglo proporciona pruebas negativas que confirman esta conclusión. Al tiempo que desaparecía la fe en el progreso se borraba también en las últimas décadas la fe religiosa. En este aspecto no hay ninguna era histórica en la que se haya producido este fenómeno a una escala tan grande como la que vivimos nosotros. Los humanistas del Renacimiento detestaban la estructura eclesiástica de la Iglesia de su época, pero creían en la fe cristiana. En la Ilustración hubo pocos ateos de verdad, a pesar de los duros ataques lanzados en esa época contra el poder que ejercía el cristianismo en la sociedad occidental.

En nuestros días, sin embargo, la religión es una fuerza gastada. Si Dios no ha muerto, como mínimo hay que decir que el reflujo se lo está llevando, en un proceso que empezó a comienzos de siglo. Por decirlo con la brillante frase de Jonathan Swift, «tenemos suficiente religiosidad como para poder odiarnos los unos a los otros, pero no la suficiente para poder amarnos». O, dicho de otro modo, suficiente para ver las imperfecciones de la sociedad que nos rodea pero insuficiente para generar en nosotros esperanzas de cara al futuro. Y al igual que la religión, también se han ido marchitando otros sistemas de pensamiento que la sustituyeron en el mundo de los intelectuales. Ya quedan pocos convencidos de la Primera Causa de Spencer o la Dialéctica de Marx. En Occidente el freudismo y el marxismo han perdido el prestigio que tenían hace un siglo. Los mismos ácidos que tuvieron un efecto corrosivo en las creencias religiosas a finales del siglo XIX han sobrevivido lo suficiente como para destruir ahora las bases de las creencias de signo secular.

Las víctimas de estos ácidos en el siglo XX son muy numerosas. La filosofía, que había sido la rama del pensamiento dominante en Occidente a lo largo de dos milenios y medio, ha desaparecido casi por completo o se ha transformado en corrientes que nuestros antepasados jamás calificarían de filosofía. Durante las tres o cuatro primeras décadas de este siglo todavía hubo importantes filósofos: Royce, James, Dewey y Russell eran nombres muy conocidos. Hoy no hay otros que los sustituyan. No hay nadie que esté interesado por lo que un filósofo pudiera decir acerca de cualquier tema. Del mismo modo que los filósofos desplazaron a los teólogos a comienzos del siglo XX, ahora los filósofos han sido a su vez desplazados por otras influencias.

Pero, ¿quién los ha sustituido? No es fácil responder. Parece que nos hemos quedado sin ninguna clase dominante intelectual. Los intelectuales y los artistas han caído por la misma pendiente que los líderes industriales, los titanes políticos, los sacerdotes y los filósofos, los eruditos y los científicos. ¿Ha habido alguna época en que la literatura fuera tan poco apreciada como hoy en día ocurre en Occidente? La distancia entre el escritor y el público no había sido nunca tan grande. Incluso en la Edad Media los que sabían leer —y muchos de los que no sabían— reverenciaban a todos los clásicos que caían en sus manos o llegaban a sus oídos, y fue durante esa época que se escribieron algunas de las principales obras épicas de la literatura occidental. Pero en nuestro siglo las cosas han cambiado mucho. No tenemos a nadie de la categoría de Goethe, Tolstoi o Dickens, y ya no surgen figuras como las de Mann, Pasternak o Hardy, hombres geniales o al

menos de gran talento, capaces de ser al mismo tiempo héroes culturales y nombres que van de boca en boca. Dickens no era solamente uno de los grandes escritores de la literatura universal sino además uno de los autores más leídos en su época. Los escritores de nuestros días están divididos en dos grupos: el de los escritores «serios», que sólo son famosos en pequeños círculos, y el de los «populares», cuyos libros de pacotilla se venden a millones pero que no merecen ningún respeto. No contamos con ningún héroe cultural, nadie comparable con las figuras que todavía teníamos hace medio siglo.

La razón de este estado de cosas, de este doble fenómeno de envilecimiento por un lado y de distanciamiento por el otro, es que nos falta una verdadera cultura. Y uno de los elementos esenciales de esta ausencia de una cultura digna de este nombre es la desaparición de lo sagrado, puesto que lo sagrado ha constituido siempre, desde la antigua Atenas hasta la Inglaterra victoriana, el núcleo de toda verdadera cultura. Durante un tiempo creíamos poder vivir a expensas de una noción de lo sagrado que prácticamente nos había abandonado o estaba a punto de hacerlo. Luego pudimos conservar la fe en el progreso y, con esta fe, tratar de añadir nuestro grano de arena al gran edificio de la historia. Pero ahora ya no es tan fácil porque debajo de la muerte del pasado, del desplazamiento de Occidente y su fe en su propia civilización, de la falta de confianza en el crecimiento económico y en el poder de la razón, están la agonía de las convicciones religiosas, y de la fe y la creencia en algo más grande que la vida que nos rodea aquí y ahora. Hace muchos años Lord Bryce, que era un gran admirador de la civilización de los Estados Unidos, se preguntaba: «¿Qué podría llegar a ocurrirle a esta enorme pero delicada estructura [si los norteamericanos dejasen de creer] que hay un poder que está por encima de ellos, que hay un futuro, algo en el cielo o la tierra que está más allá de lo que sus sentidos pueden alcanzar a percibir...?».

Anteriormente Tocqueville, en su libro *Democracia en América,* había dicho lo mismo de manera más descriptiva y con palabras proféticas:

> En las eras de la fe el objetivo final de la vida es algo que está más allá de la vida. Los hombres que viven en estas eras, por lo tanto, se acostumbran natural y casi invariablemente a fijar su mirada durante muchos años en algún objeto inmóvil hacia el que tienden continuamente, y aprenden poco a poco a reprimir toda una multitud de deseos mezquinos y pasajeros a fin de poder satisfacer ese otro deseo permanente y grandioso que los embarga...
>
> Esto explica por qué es tan corriente que los países que son muy religiosos hayan conseguido resultados tan duraderos, pues aunque sólo pensaban en el otro mundo encontraron el gran secreto del éxito en éste...
>
> Pero a medida que la luz de la fe se va debilitando, también se circunscribe el alcance de la vista humana... Cuando los hombres dejan de pensar en lo que les ocurrirá cuando termine la vida, caen rápidamente en esa total y brutal indiferencia respecto del futuro que, por desgracia, se acomoda demasiado bien a ciertas propensiones de la naturaleza humana.

Fue gracias a la fe en lo sagrado y lo mitológico que la civilización occidental pudo en sus inicios creer y asimilar las ideas de tiempo, historia, desarrollo y progreso o regresión. Sólo porque en la base había una confianza en la existencia del poder divino pudo aparecer una fe en que el mundo y la historia del mundo seguían un plan o un patrón preestablecidos. Al principio todo conocimiento era sagrado en razón de su contenido: lo divino, lo mitológico. La persistencia de este sentido del carácter sagrado del conocimiento dio a las artes y ciencias la elevada condición que gozaron a lo largo de la civilización occidental incluso cuando, tanto unas como otras, ya no se preocupaban directamente por los dioses. El teatro nació en los ritos, tanto en la Grecia antigua como en la Europa post-medieval. Y también las demás artes tuvieron origen en diversas matrices religiosas, al igual que les ocurrió a la filosofía y las ciencias. Artes y ciencias permanecieron rodeadas del aura de lo sagrado hasta bien entrado el siglo XX.

Pero ahora se ha esfumado y no sabemos si reaparecerá. Y con la ausencia del sentido de lo sagrado ha desaparecido el respeto que antes inspiraban el saber, es decir, los conocimientos que parten de la razón y sus facultades intrínsecas. A partir de la Ilustración se creyó que la razón sería capaz de conservar su papel preeminente. Pero

en la actual época de rebeldía contra la razón, de cruzadas irracionalistas, de gran difusión del ocultismo, el narcisismo y el solipsismo, se ha demostrado que los fundamentos seculares del pensamiento moderno eran muy poco seguros. En medio de fuerzas extrañas y hostiles es muy difícil, por no decir imposible, que se conserve la fe en el progreso como realidad histórica o como posibilidad futura.

Vuelvo pues a la pregunta con que empezaba este epílogo: ¿qué futuro tiene la idea de progreso? Si se quiere responder lógicamente a esta pregunta hay que decir que si damos por supuesto que el tipo de cultura que actualmente prevalece en Occidente va a continuar indefinidamente, la idea de progreso no tiene futuro. Si, tal como parece ocurrir en estos momentos, las raíces están muriendo, es imposible que haya ramas y hojas.

Ahora bien, ¿es posible que la actual situación cultural dure mucho tiempo? Creo que la respuesta tiene que ser negativa si la basamos en las lecciones que nos enseña el pasado de la humanidad. Es imposible, naturalmente, estar seguro. No hay ninguna forma segura de catapultarnos al futuro ni ningún modo de asegurar que las tendencias más promisorias de nuestros días se reforzarán con el paso de los años desplazando a las que ahora dominan. Pero creo que sin temor a equivocarnos podemos dejarnos guiar por algunos hechos históricos. Por ejemplo, que las fases como la que ahora vivimos no han durado nunca mucho tiempo, porque suelen ser destruidas por las mismas fuerzas esenciales que las constituyen. No es posible que un tipo de sociedad dure mucho tiempo si no tiene los requisitos mínimos indispensables para la vida de una sociedad. Y el actual egocentrismo y hedonismo occidentales son exactamente lo contrario de esos requisitos.

En segundo lugar, no podemos dejar de tener en cuenta un fenómeno —que tan improbable parecía hace tres o cuatro décadas— como el de los signos todavía débiles y casi ilusorios de un renacimiento de la religiosidad en el seno de la civilización occidental, y sobre todo en los Estados Unidos. Cualquiera sea su futuro, la presencia de estos signos es indiscutible: los encontramos en las tendencias fundamentalistas, pentecostalianas y hasta milenaristas que hay tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Incluso

la difusión del ocultismo y diversos cultos en occidente podría ser señal de este renacimiento religioso pues, como es bien sabido, el propio cristianismo nació como religión mundial en una época en la que el Imperio Romano veía surgir una multitud de creencias y religiones extrañas.

Los signos de los que estoy hablando aparecen junto a otros muchos que aunque sean implícitamente negativos también nos interesan. El hechizo que ejercieron la política y lo poítico desde finales del siglo XVII empieza a desvanecerse. No se trata solamente del desencanto ante el gobierno y la burocracia sino de mucho más, de la lenta desaparición de la fe en la política como forma de pensamiento y vida. Si esta tendencia fuera desarrollándose, lo más probable es que la religión acabe ocupando el lugar de la política. Porque política y religión son y serán siempre enemigos debido precisamente a que tienen tantas cosas en común como diferencias. Son los dos únicos campos en los que el papel de los líderes carismáticos, los profetas, los ritos, las fiestas, los credos, y las vocaciones es fundamental. Sólo los individuos que participan en alguna de estas dos tendencias están dispuestos al sacrificio en nombre de su fe. Para encontrar fenómenos comparables al seguimiento que obtuvieron Jesucristo o Mahoma tenemos que volver la vista hacia el impacto que causaron entre los pueblos líderes políticos como Julio César o Napoleón. Pero lo que une estos dos campos es también lo que los contrapone. Cuando la religión tiene fuerza, por ejemplo en la Edad Media, la política sólo crea vínculos débiles y confusos. En cambio, cuando la política adquiere un gran ascendiente, como en el Estado totalitario moderno, el papel de la religión se reduce, en buena parte debido a la represión de que es objeto por parte del Estado, pero también por el atractivo que ejerce la «iglesia» político-ideológica. Hoy en día, tanto en Occidente como en otras regiones de la tierra, como la Unión Soviética, lo político está perdiendo un poco más de fuerza a cada año que pasa. La Iglesia de la Política empezó a perder fieles durante la Primera Guerra Mundial, pero el número de apóstatas de nuestros días es infinitamente superior. En el mundo antiguo, la decadencia del interés por la política da perfectamente la medida del progreso del cristianismo en el seno del Imperio Romano.

Es posible que ocurra lo mismo en las próximas décadas tanto en países occidentales como en otros de diversas zonas del mundo. Es posible que por un lado disminuya el interés por la política, mientras que al mismo tiempo siga la actual tendencia a la revalorización de lo religioso y lo sagrado. Naturalmente tenemos que limitarnos a hacer especulaciones. A pesar de la actual proliferación de entusiasmo religioso, siempre es posible que estas corrientes hayan sido diezmadas y casi borradas del mapa por los pocos años que quedan hasta el 2000. Pero no creo que ocurra. Me parece mucho más probable que surja un nuevo «despertar» o incluso una importante tendencia reformista. Hace algún tiempo que estamos siendo testigos de lo que podríamos llamar inicios de esa nueva reforma religiosa, tanto en el campo popular como en el erudito, desde las erupciones de fundamentalismo y pentecostalismo —e incluso de milenarismo dentro de las religiones judía, católica y protestante— por un lado, hasta una auténtica resurreción de la teología formal por otro. Estas tendencias se manifiestan en numerosas publicaciones, libros y artículos de una categoría intelectual que hace muchas décadas que no veíamos aparecer en Occidente, al menos en la cantidad con que ahora surgen. Por decirlo con palabras de Yeats: «¿Acaso nos aguarda alguna revelación?».

Quizás sí, quizás no. Lo sabremos antes de que transcurra mucho tiempo. Lo que nos interesa verdaderamente sin embargo no es la posibilidad —verdaderamente fascinante— de que estemos en vísperas de una revelación o una reforma, sino cuál es el futuro de la idea o dogma del progreso. También aquí es imposible hacer unas predicciones auténticas. Pero creo que sí podemos sacar una conclusión de todo lo dicho. La idea o dogma permanecerá en estado moribundo y estará al borde de la desaparición mientras «la simple anarquía ande suelta por el mundo», por decirlo otra vez con palabras de Yeats. Pues, teniendo en cuenta la historia, para recuperar las condiciones vitales del propio progreso y de la fe en el progreso es necesario que aparezca una auténtica cultura en cuya raíz, en cuyo núcleo, se encuentre un profundo y amplio sentido de lo sagrado.